٣٣٠٢

ف ٦/٦٣٤٠[illegible]

١٢٩٩/٨/٤ م

حاشية الكمال بن أبي شريف على شرح العقائد النسفية [لنجم الدين عمر النسفي ت ٥٣٧]

المسماه [الفرائد .

أو : الفرائد في حل شرح العقائد

وهي حاشية على شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني المتوفى ٧٩١هـ

ابن أبي شريف:

تأليف [كمال الدين أبو المعالي محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن أبي علي بن

أبي شريف المقدسي المري الشافعي ٨٢٢-٩٠٥ هـ . [أزهرية]

الأعلام ٧ : ٢٨ [في الأعلام ت ٩٠٦) ابن أبي شريف

الأزهرية جـ ٣ : ٢٩١

كشف الظنون ٢ : ١١٤٥

٣٣٠٢

٢١٤٠٨
م

الفرائد ، تأليف محمد بن محمد بن ابى بكربن علي بن ابى شريف المقدسى ، ابوالمعالى ، كمال الدين بن الأميرناصر الدين (٨٢٢-٩٠٦هـ) . كتبت في القرن ١٢هـ تقديرا

١٢٠ق مختلف المسطرة ٢١×٥ر١٥سم

٣٣٠٢
١
م

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ق ١-١٢٠) ، خطها نسخ ، الأقوال بالحمرة ، بآخرها بعض الفوائد .

الاعلام ٧ : ٢٨١ ، الأزهرية ٣ : ٢٩١

(التكملة في البطاقة الثانية)

٢١٤٠٨
م

(منظومة في أصول الدين) . كتبت في القرن الثانى عشر الهجرى تقديرا .

٥ق مختلف المسطرة ٢١×٥ر١٥سم

٣٣٠٢
٢
م

نسخة جيدة ، ضمن مجموع (ق ١٢٠-١٢٤) ، خطها نسخ ، الفواصل بالحمرة ، بآخرها فوايد .

١- أصول الدين أ- تاريخ النسخ .

الفرائد ، تأليف محمد بن محمد . . . القرن ١٢هـ

(البطاقة رقم ٢)

٣٣٠٢
١
م

١- اصول الدين أ- ابن ابى شريف ، محمد بن محمد (٨٢٢-٩٠٦هـ) ب- تاريخ النسخ ج- الفرائد في حل شرح العقائد د- حاشية ابن ابى شريف على شرح عقايد النسفى هـ- حاشية الكمال على شرح عقايد النسفى .

١

الحمد لله

قال الشيخ الامام خاتمة
المحققين احمد بن حجر الهيتمي في
مناقبه في ترجمة الكمال بن ابي شريف هو ابو
المعالي الشيخ الكمال المذكور بن مسعود بن
الفضل كمال الدين محمد بن ابي علي البرهان شيخ مشايخنا
رضوان المقدسي ويعرف كابيه ولد الكمال خامس ذي
ايضا بابن ابي شريف ببيت المقدس ونشا في كنف
الحجة سنة اثنين وعشرين وثمان مائة كالقاسم النووي والسراج الرومي
ابيه وحفظ كتبا ثم اخذ عن ايمة عصره حتى تميز واذنوا له بالافتا والتدريس
والزم الكمال ابن الهمام وشيخ الاسلام ابن حجر ومن تاليفه شرح الارشاد في الفقه وشرح
فدرس وافتى وصنف ونظم ونثر وحاشية شرح جمع الجوامع للمحلي في الاصول
الكتاب هو كالشرح اليه في خطبة شرحي على الارشاد وحاشية شرح العقائد للتفتازاني استمد فيه من الخيالي وغيره وشرح المسايرة
استمد فيه من الكوراني وحاشية على تفسير البيضاوي لم يكمل لانه الكمال
مختصر عمدة الغزالي لسيخه الكمال بن الهمام وشرح قصورد بن العماد والزبد ومختصر
فيها النفس ولم يعمل فيها الى الحزب الا في نحو مجلد
التنبيه لابن النقيب والشفا للقاضي عياض توفي بالمقدس في جمادى الاولى سنة ٩٠٦
وشرحها رحمه الله تعالى واياها امين ⊙ انتهى

حاشية الكمال بن ابي شريف على العقائد النسفية رحمهم الله تعالى امين

هذه النسخة العلامة عبد الوهاب
وشرحها وحاشيتها للعقيدة النسفية
تم تحريره ... ومحمد عبد الله
بن احمد المصنف صححها بيدها

وقفت هذه النسخة جميع التحف والعقيدة وكتب ذلك بخطه
عبد الرحمن سعيد ... الحجم
وقفا ... في سادس عشر ذي الحجة الحرام سنة ١٢٤١
... بنفسه عبد الله عبد المنعم
محمود ... البايع عن

البالي او حاشية على شرح العقائد المذكورة ... الفضلا ⊙ في جمادى الاولى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة

قال الشيخ الامام العلامة كمال الدين محمد بن ابي شريف المقدسي ادركه الله
بلطفه الخفي حمدًا لمن دل نظام خلقه الباهر على وحدانيته وشهد دوام فضله
الوافر برحمانيته ونطقت اثار قدرته بتوحده بصفاته وافعاله وتفرده بعظمة
كبريائه وجلاله احمده على نعم من اجلها التوفيق لحمده وكيف لا والشكر كفيل بمزيد
رفده واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة هي اساس الاعتقاد
واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي اوضح به سبل الرشاد وانقذ ببعثته
العباد من الزيغ والعناد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاة متضاعفة الاعداد
مترادفة ابد الاباد وسلم تسليما **اما بعد** فهذه حواش على شرح العقائد
النسفية توضح اسرار الخفية وتمنح تتمات وفوايد وتسمح للمجتدي بفوائد زوائد
حداني الى تعليقها ما اسال الله تعالى تحقيقه من رجا النفع بها انه قريب مجيب
وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **قوله** بعد تيمنه بالبسملة
الحمد لله اردف التيمن بالتحميد اقتدا اي الافتتاح باسلوب الكتاب المجيد
وعملا بروايات حديث الابتدا كلها ففي رواية لابي داود وغيره كل كلام
لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل امر ذي بال
لا يبدا فيه بحمد الله اقطع وفي رواية للامام احمد في مسنده كل امر ذي بال
لا يفتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع هكذا هو في مسنده على التردد وفي
رواية اوردها الخطيب في جامعه كل امر ذي بال لا يبدا ببسم الله الرحمن
الرحيم اقطع وفي الابتدا بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منها لان الابتدا بها ابتدا
بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد فان قيل
انما الابتدا حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهما معا متعذر اجيب
بوجهين احدهما ان الابتدا محمول على العرفي الذي يعتبر ممتدا لا الحقيقي فحمدله بالبسملة

والحمد له بل والتشهد معهما والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم حيث ذكر ابتدا
عرفا لما يقصد ذكره بعدهما **الثاني** ان المراد بالابتدا ما يقصد
بكل من الحقيقي والاضافي فالبسملة مبدو بها حقيقة والحمد مبدو به
بالاضافة الى ما بعده **واعلم** ان السوال انما يرد بنا على ان البا في قوله
بسم الله وقوله الحمد لله ونحوهما صلة يبدا وهو المتبادر لكن جعلها للاستعانة
والاستعانة بشي لا ينافي الاستعانة باخر وللملابسة وهي تصدق الابتدا
بالشي على وجه الجزئية وبذكره قبل الشروع في الشي بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما
جزا من الشي ويذكر الاخر قبله بدون فصل فيكون الابتدا ان التلبس بهما على وجه
التبرك في الفعل المبدو بكماله لا في ابتدائه فقط **واما** بيان معنى الحمد واللامين
وهل جملة الحمد لله خبرية او انشائية فلطول العبارة عنه لا يليق بمثل هذه الحاشية
قوله المتوحد بجلال ذاته قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتوحد
والمتقدس ونحوهما مع ان الاسما توقيفية على المرجح وهو قول الاشعري ولم يرد
بذلك سمع وان ورد اصلهما كالاحد والواحد وما بمعناه كالقدوس بالنسبة
الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها على قول القاضي ابي بكر وهو انه يجوز اطلاق
اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع او على
مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقيف في الوصف
حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه
تعالى بما معناه ثابت له **واعلم** ان صيغة التفعل تكون للصيرورة بدون صنع
كتفعل تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل وبسبب معالجة ومنه التكون والتولد
وتكون للتكلف وتكون لمطاوعة فعل بالتضعيف وكل من هذه المعاني محال
في حق الله تعالى اما الصيرورة فان معناها الكون بطريق الانتقال وهو على
على الباري محال فتحمل الصيغة في حقه تعالى على اتصافه بالوحدة او القدس و
نحوهما دون امر اقتضى ذلك سوى ذاته المقدسة ودون تاثير مؤثر **واما**
التكلف فلانه معاناة الفعل ليحصل وهو محال في حقه تعالى فتحمل الصيغة

بالنسبة الى هذا المعنى على الكمال اذ الفعل الذي تعالى ليحصل وهو محال في
حقه تعالى فتحمل الصيغة بالنسبة الى هذا المعنى على الكمال اذ الفعل الذي تعالى
ليحصل يكون حصوله عند العقلا اولى من لاحصوله والكمال كون حصول الشي
اولى من لاحصوله فمعنى المتوحد على هذا المتصف بالوحدة الكاملة **واما**
المطاوعة فلان اصل معناها التاثر بمصدر الفعل المطاوع وهو محال عليه
تعالى لكن مطاوعة كل شي بحسبه فيحمل على معنى يليق به كالمعتقد وحدانيته لنصبه
الادلة القاطعة عليها وقد تاتي صيغة تفعل بمعنى اصل الفعل مثل تعجبت وعجبت و
تبين الامر وبان **اذا تقرر ذلك** فالتوحد معناه التفرد يقال توحد برايه
واستقل فالبا في عبارة الكتاب صلة التوحد وهو الظاهر ويصح كونها للملابسة
فعلى كونها صلة يصح كون التفعل بمعنى اصل الفعل ومعنى التوحد بجلال الذات وكمال
الصفات على هذا عدم شركة الغير في شي منهما ويصح المعنى الذي تقدم
تاويل الصيرورة **ومعنى** التوحد على هذا ان ثبوت وحدة جلال الذات
وكمال الصفات له تعالى ليس عن تاثير مؤثر ولا عن امر اقتضاه سوى ذاته
المقدسة تعالى وهذا الوجه مع صحته مطابق للمقام **واما** كل من تاويلي
التكلف والمطاوعة فانه وان صح لا يطابق المقام وكذا الحمل على اصل الفعل
فيه ينبو عن المقام لان مقام التوحد بالنسبة الى متعلقاته مقام اطلاق فيها
لا مقام تقييد ببعضها سيق ا او رد على اسلوب سلب الشركة او اثبات الوحدة
وعلى كون البا للملابسة يصح كل من تاويلات الصيرورة والتكلف والمطاوعة
فالمعنى على الاول اتصافه تعالى بانه واحد لذاته دون موجب ولا مؤثر
مع ملابسة جلال الذات وعلى الثالث اتصافه بانه المعتقد وحدانيته
لنصبه الادلة القاطعة عليها مع ملابسة جلال الذات ويصح الحمل على
اصل الفعل والمعنى حينئذ الواحد بكل اعتبار مع ملابسة جلال الذات
وعنى الجلال كما دل عليه كلام القشيري في التحبير استحقاق اوصاف
العلو وهي الصفات الثبوتية والسلبية وعلى هذا فالاكرام المقابل

معنى الجلال
وحمه تعالى

له في الاية اكرام العباد بالانعام عليهم وعلى هذا اجرى الغزالي في المقصد
الاسنى وفسر بعضهم الجلال بالصفات السلبية لانه يقال فيها جل عن كذا
وعن كذا والاكرام بالثبوتية وممن جرى على ذلك البيضاوي في شرح الاسما
الحسنى المسمى بمنتهى اماني اولي الالباب والكرماني في شرح البخاري
وفسر بعضهم الجلال بالصفات الثبوتية والاكرام بالسلبية عكس التفسير
السابق ويعبر هولا عن الصفات السلبية بالنعوت فيقولون صفات الجلال
ونعوت الاكرام وهذا هو الانسب بعبارة الكتاب لان التعبير مع الجلال
بصفات الكمال ومع التنزه عن سمات النقص بالنعوت يشعر بارادته **قوله**
المتقدس اي المتنزه من القدس بضم الدال وسكونها وهو الطهارة ومنه الارض
المقدسة اي المطهرة وبيت المقدس بيت الطهارة فهو مصدر ميمي والطهارة
لغة النزاهة عن الادناس حسية كانت او معنوية كالذنوب فالمعنى بيت الطهارة
عن الذنوب وقد مضى الكلام في صيغة التفعل **الجبروت** فعلوت
صيغة مبالغة في الجبر وهو العلو والعظمة وقد استعمل الجبر بمجرد القهر
ثم اتسع فيه فاستعمل لمطلق العلو بمعنى العظمة لانه سبب القهر وهو المراد هنا
وقد استعمل الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر الكسر لكنه غير مراد هنا
والشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط ثم غلب في الدنس المخالط
المراد نفيه هنا اذ المراد التنزيه عن ان يضاف الى الذات العلية نقص تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا **والشمات** جمع سمة وهي العلامة بساطع
حجة الضمير لله او للمجد والاول اولى لان اضافة الحجج والبينات الى الله
ادل على عظمتها وينبه عليه جعل ساطع حجة من اضافة الصفة المخصصة الى
الموصوف كما هو الظاهر فيدل على ان آيات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم الايات

اى عود الضمير من سجعه لمجرد ...

واما الثاني فالاضافه من قبيل اخلاق ثياب اى سجعه الساطعات لان حمله على
الظاهر ينكره الذوق السليم لا يلايمه نفي عموم السطوع لها ولا يخفى ما في هذه
التجعات من براعه الاستهلال ولا ما في قوله تساطع سجعه من الاستعارتين
المكنيه والتخييليه ولو تصدينا لبيان ما تضمنته الخطبه بكمالها من
النكت البيانيه والمحسنات البديعيه من الترصيع ولزوم ما لا يلزم
والمطابقه وغيرها لاستدعى ذلك من طول الكلام ما لا يليق بالمقام **وقوله**
وبعد فان شروع في بيان سبب شرح المختصر المسمى بالعقايد ولك ان تجعل هذه
الفا على توهم اما وان تجعلها على تقدير اما محذوفه من الكلام والواو
عوضا عنها ودون تعويض كما دل عليه صنيع صاحب المفتاح اخر فن البيان
حيث جمع بينهما بقوله واما بعد فان خلاصة الاصلين **قوله** الشرايع
جمع شريعه وحقيقة الشرع وضع الهي لما يتعرف العباد منه احكام عقايدهم
وافعالهم واقوالهم يترتب عليه صلاحهم في دار المعاش والمعاد وذلك الموضوع الالهي
الالهي هو الشريعه نفسه بمعنى اسم المفعول ويطلق الشرع بهذا المعنى ايضا **واصل**
معنى شرع اظهر والشريعه الطريق الظاهر ومورد فالمناسبه بين معنييها المنقول
عنه والمنقول اليه شبه الشريعه في اتباع ما دلت عليه من الاحكام وعدم الزيغ عنه
بالطريق الظاهر في اقتفا سالكه جادته وعدم الميل عنه او بالمورد الذي ينتابه كل احد
للحاجه العامه فالمراد بعلم الشرايع علم الاحكام الشرعيه الفرعيه كما ينبي عنه كلامه
فيما بعد فعطف الاحكام عليها تفسيري ويصح ان يراد بالشرايع ما يشمل الحكم والاحكام
الاصليه والفرعيه فيكون عطف الاحكام عطف خاص على عام **قوله** واساس القواعد المراد
كونه اساسا من حيث ان الاستدلال على العقايد بالادله الشرعيه ينبني عليه كما
يشعر به اضافة العقايد الى الاسلام فان قيل القاعده قضيه كليه يتعرف منها احكام
جزئيات موضوعها والعقايد منها ما ليس بقاعده كقولنا صفة العلم ثابته لله تعالى

صفة القدرة

تعريف الشرع

صفة القدرة ثابتة لله تعالى صفة الاراده كذلك وعلم الكلام اساس للعقايد كلها
فلم خص القواعد بكونه اساسا لها **قلنا** لان ما ليس بقاعده من العقايد مندرج
تحت ما هو قاعده فالامثله التي ذكرت مندرجة تحت قولنا كل صفة كمال ثابته
لله تعالى وهي قاعدة فاساس القواعد اساس لما هو مندرج تحتها ووجه كون علم
الكلام مبنى لعلم الاحكام الشرعيه واساسا لقواعد العقايد من الحيثيه المذكوره
هو ان الاستدلال على كل من الاحكام والعقايد بدليله التفصيلي من كتاب
او سنة يتوقف على قاعده كون كل من الكتاب والسنه حجه وذلك موقوف على معرفة
الباري سبحانه ليمكن اسناد خطاب التكليف اليه وعلى لزوم التكليف حينئذ ويتوقف
المعرفه على ادله حدوث العالم ومحل بيانها علم الكلام ويتوقف الاستدلال بهما
ايضا على صدق المبلغ عن الله تعالى والعلم بصدقه يتوقف على دلالة المعجزة عليه
ودلالتها يتوقف على امتناع تاثير غير القدره القديمه فيها ومحل اثبات ذلك
علم الكلام ثم الاجماع لكونه لا بد من استناده الى الكتاب او السنه يتوقف الاستدلال
به على ما يتوقف الاستدلال بهما عليه وكذا القياس في الاحكام لكونه لا بد من
ثبوت حكم الاصل فيه بالنص او الاجماع يتوقف الاستدلال به على ذلك ايضا
وغير قاعده كون الكتاب او السنه حجه من القواعد الاستدلال بهما كمباحث
النظر والدليل محل بيانه علم الكلام فهو متوقف عليه بنا على ان مباحث النظر والدليل
جزء منه وهو المختار **قوله** هو علم التوحيد والصفات المراد المعنى الاضافي اي العلم
الذي يعرفان فيه وقرينة الاراده نسبة الوسم المنبي عن المعنى العلمي الى الكلام
ويصح ارادة المعنى العلمي ويكون نسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر **قوله** المنجي
الى اخره تنبيه على فائدة عظمى من فوايده وقد ضبط المنجي بالحاء المهمله مع فتح النون
اسم فاعل من التنحيه بمعنى الابعاد وفي بعض النسخ بالجيم مع النون ساكنه ومفتوحه
والاول انسب بالتعديه بعن **قوله** غياهب اخص من الظلمه الشديده على ما
فسره في تهذيب الازهري ولذا اضيف الى الشك لان اللبس فيه اشد اذ لا ترجيح
لشي من طرفيه واضيفت الظلمه المطلقه الى الاوهام **قوله** الهمام بضم الهاء هو

الدين والملة

العظيم الهمة **قوله** قدوة بتثليث القاف من يقتدى به اى يتبع طريقه **قوله**
نجم الملة والدين هما متحدان بالحقيقة مختلفان بالاعتبار لان الاوامر والنواهي
الالهية حيث تطاع دين ومن حيث تملى على من يكتبها ملة والنسفي هذا هو
ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي
قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة ٥٣٧ وللحنفية نسفيون
سواه منهم ابو الليث احمد بن عمر بن محمد النسفي ثم السمرقندي الفقيه الواعظ
توفي بعد ابي حفص بخمس عشرة سنة وابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي
صاحب الكنز وغيره من التاليفات والبرهان محمد بن محمد بن محمد النسفي له تصانيف
كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متاخر توفي سنة ٦٨٦ وارخ
الذهبي وفاته سنة ٦٨٤ **قوله** دار السلام هي الجنة سميت بذلك
لسلامة اهلها من كل آفة اذ السلام بمعنى السلامة كالملام بمعنى الملامة
او لان خزنتها يحيونهم بالسلام قال الله تعالى وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم
او لان السلام من اسمايه تعالى فاضيفت اليه تشريفا لها ومعنى السلام
في اسمايه تعالى ذو السلامة من كل آفة او الذي منه وبه تطلب السلامة ووجه
تخصيصه بالاضافة اليه على كل منهما لا يخفى على الفطن **قوله** غرر الفرايد
غرة الشي خياره واضافة الغرر هنا اضافة صفة مخصصة الى موصوفها اى
الفرايد التي هي غرر اى خيار من الفرايد واطلاق الفرايد على النكت استعارة لشبهها
بها في النفاسة واما درر الفوايد فمن باب لجين الما اى فوايد كالدرر وفي بعض النسخ
اضافة الدرر الى الفرايد بالرا والمنجه الاول **قوله** والاصول عطفه على القواعد
تفسيري لما سباق **قوله** نصوص كلمة منقولة عن اهل الحق لتصديره الكتاب بقوله
قال اهل الحق بنا على ان ما في الكتاب مقولهم بالمعنى او لبعضه بالمعنى وبعضه باللفظ
والفصوص بالفا ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه فعطفه على الجواهر
عطف خاص على عام وفي قوله انها للمتين جواهر وفصوص استعارة بالكناية
تتبعها التخييلية اضمر تشبيه المتين الجامع بالعقايد بالذهب المرصع في نفاسته

فاثبت

فاثبت له الجواهر والفصوص تخييلا هذا على مختار صاحب التلخيص واما على ما في المفتاح
فيقال اطلق المتين مريدا به الذهب المرصع لنفاسته بادعا ذلك بقرينة اثبات
الجواهر والفصوص له واثباتها استعارة تخييلية **الغاية** هنا المرمى البعيد
والتنقيح التنقيه **والتهذيب** التصفية **والتنظيم** هنا ضم الكلمة
الى مناسباتها **والترتيب** جعل كل شي في مرتبته اللايقة به والفا في قوله
فحاولت للسببية اى فبسبب هذه الاوصاف الجليلة حاولت شرحه والمجمل هنا
ما لم يتضح معناه بالتفصيل والمعضل بفتح الضاد المعجمة وهو هنا ما اشتد
اشكاله ونشر مطوياته بسط موجزاته واظهار مكنوناته ايضاح خفاياه
قوله في تنقيح لا يخفى سقوط اعتراض العز ابن جماعة بان قوله هنا تنقيح مع قوله
فيما سبق التنقيح ايطا لانه لا ايطا مع احد اللفظين وتعريف الاخر على ان
محل الاخر قافية البيت او السجعة والعرف هنا ليس قافية المرام المقصد وقوله
غب تقرير اى في خلاله واصل الغب في شرب الابل ورد يوم وظما يوم وعنه قيل
زر غبا تزدد حبا وهو حديث اورده البيهقي اوايل دلايل النبوة والطبراني
وابو نعيم وغيرهم واصل التقرير افادة القرار اى الثبات من قر المكان اذا ثبت
التحقيق فسر بعضهم التحقيق هنا بانه اثبات المسئلة بدليلها والتدقيق
بانه اثبات المسئلة بدليل آخر وهو تفسير ملايم لتعليق الشارح التحقيق بالمسايل
والتدقيق بالدلايل وعليه فبينهما تباين ويصح كون التدقيق اخص بان يقال التحقيق
تفعيل من حق بمعنى ثبت فهو اثبات المسئلة بدليلها سوا كان على وجه فيه دقة
ام لا والتدقيق اثباتها بدليلها على وجه فيه دقة التوطية للمقصود ليكون فهمه
اتم الكشح الاعراض عن الحشو طاويا كشحا اى معرضا عن كذا اعرض عنه وجانبه واصل الكشح
ما بين الخاصرة والضلع وفي قوله طاويا كشح المقال استعارة بالكناية تتبعها التخييلية
والمعنى معرضا متجافيا عن الاطالة والاملال والتجافي الارتفاع الاقتصاد التوسط

التحقيق

التمهيد

طاويا كشحه

والاطناب ان يكون اللفظ زايدا على ما يؤدي به اصل المراد لفايدة والاطاله
ان يكون زايدا على ذلك لا لفايده مع كون الزايد غير متعين فان تعين فهو الحشو
والاخلال ايجاد الخلل والمراد هنا الخلل في دلالة اللفظ بالاجحاف في اختصاره
وقوله الاطناب والاخلال بالجر فيهما على ان مجموعهما بدل من قوله طرفي وبيان
للطرفين اجرى الاعراب على كل منهما لتعدد المتبوع معنى ويجوز رفعهما على انهما خبر
مبتدا محذوف **والسداد** بالفتح الاستقامة **قوله** وهو حسبي اي محسبي بمعنى
كافي والمقصود بهذه الجملة انشاء التوكل عليه تعالى لا الاخبار بانه كافيه فعطف
قوله ونعم الوكيل عطف جملة انشائيه على جملة انشائيه وبتقدير ان يراد بقوله
وهو حسبي الاخبار يجوز تقدير مبتدا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه
فيكون المعنى وهو نعم الوكيل من غير تقدير قول بناء على قول ابن مالك ان تقديره
في الجملة الانشائيه الواقعة خبرا غير لازم وبتقديره اي مقول فيه نعم الوكيل
فيكون على كل من التقدير وعدمه عطف اخباريه على اخباريه فلا يرد اعتراض
الشارح في شرح التلخيص بانه عطف انشاء على اخبار **قوله** اعلم ان الاحكام
الشرعية الحكم يطلق لمعان ثلثة نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وهو من ما صدقات
المعنى اللغوي وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وهو اصطلاح منطقي وخطاب الله
تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا وهو اصطلاح اصولي والمراد هنا الاول
اي النسب التامة الماخوذة من الشرع وهي مدلولات القضايا لا الثاني اذ لا يلايمه قوله
بعد ذلك والعلم المتعلق بالاولى الى اخره اذ يصير المعنى والادراك المتعلق
بالادراكات وهو ساقط وان حمل العلم على المسايل كان المعنى والمسايل المتعلقه بالا
دراكات الاولى الى اخره وان حمل العلم على الملكة كان المعنى والملكة المتعلقة
بالادراكات لا يخفى ما فيهما من التكلف ولا المعنى الثالث لانه يلزم انحصار متعلق
علم الكلام في الاحكام الخمسة الوجوب ومقابلاته لان ما عدا الخطاب المذكور
لا يكون من متعلق علم الكلام على هذا التقدير وكون قيد الشرعيه مستدركا
او موكدا وليس المراد بالشرعيه ما يتوقف على الشرع لان وجود الباري تعالى ووحدته

لا يتوقف على الشرع بل المراد بالشرعيه ما يؤخذ من الشرع كما اشرنا اليه فيما مر لان
الاحكام الاعتقاديه انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع **قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل**
عبارة شرح المقاصد ما يتعلق بالعمل دون لفظ الكيفية وعبارة هذا الشرح اولى
لتنبيهها على ان التعلق بالعمل من حيث الكيفيه بخلاف الاعتقاد وفي التنبيه على
ان التعليق بالعمل من حيث الكيفيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل لانه يبحث
عن احواله من الحل والحرمه والصحه والفساد ونحوهما وكل منها يوصف به العمل فيعبر
عنه بالكيفيه فان قيل بل موضوعه اعم من العمل لان موضوعات مسايل العلم ترجع
الى موضوعه وقولنا الوقت سبب وجوب الصلوة مسئلة من مسايل الفقه وليس
الموضوع فيها عملا وموضوع الفرايض التركة ومستحقوها ومسايل الفرايض من الفقه
اجيب بان كلا منهما راجع الى العمل فقولنا الوقت سبب وجوب
الصلوة هو معنى قولنا الصلوة واجبة بسبب الوقت او الصلوة سبب وجوبها الوقت
والموضوع فيها قسمة التركة بين الورثه وهو عمل لكنه يستدعي معرفة رتبة استحقاق الوارثين
بالنسبة الى الدين المتعلق بعين التركه ومونة التجهيز والدين المطلق والوصية ومعرفة
قدر الاستحقاق حيث كان في التركه وصية وحيث لم يكن واحوالهم في الارث بالفرض
والتعصيب والحجب وغيرها فالبحث في كل منها متعلق بكيفية القسمة وكون موضوع الفقه
اعم من العمل لا نعلم احدا قاله **قوله** ومنها اي من الاحكام الشرعية بمعنى النسب
التامة الماخوذة من الشرع ما يتعلق بالاعتقاد كمدلول قولنا الباري تعالى واحد الباري
تعالى عالم الباري تعالى قادر فان المقصود من كل منها ان يعتقد متعلقها بالاعتقاد من حيث
انها متعلقاته بفتح اللام فهي متعلق بها باعتبار ومتعلق لها باعتبار ولا حاجة الى تاويل
الاعتقاد بالمعتقد **قوله** لما انها ما هنا مزيدة لتاكيد معنى ما تقدمها وهو هنا
التعليل الذي هو معنى اللام **قوله** لا تستفاد الا من جهة الشرع اي بخلاف وجود
الباري ووحدته ونحوهما من مسايل الاعتقاد بالادلة العقليه وان كانت الاعتقاد
بالاحكام الاعتقاديه باعتبار اخذها من الشرع ولك ان تجعل العلة مجموع الامرين
كونها لا تستفاد الا من الشرع وسبق الفهم عند الاطلاق اليها **قوله** وبالثانية

فكما منهما الصلوة وهي عمل واما الفرائض فالقسمة [illegible] الموضوع

علم التوحيد والصفات قيل هو من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور
مقدم وكون المقدم مجرورا سهو لان العطف عليه ليس المجرور بل العطف للجار والمجرور
على الجار والمجرور ومحلهما في الموضعين نصب فالمقدم منصوب لا مجرور وهو ايضا
من الصور الجائزة عند الاخفش وبعض النحاة لكن مذهب سيبويه المنع مطلقا وعليه
فالعطف لجملة حذفت وبقي متعلقا صدرها وعجزها على جملة ذكرت هي ومتعلقاها والتقدير
ما ذكر على ما حذف التقدير والعلم المتعلق بالثانية يسمى الى اخره نعم يتجه ما قيل
من العطف على معمولي عاملين الى اخره على ما في بعض نسخ الشرح من قوله والثانية علم
التوحيد بدون اعادة الباقيل ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد
والصفات المسمى باصول الدين لان منه ما هو من مسايل اصول الفقه فقد قال الشارح
في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة
والايمان واجبا فحمل العلم بحجية الاجماع من العلم المتعلق بالثانية مع انه من مسايل
اصول الفقه واجيب بان مسيلة حجية الاجماع مشتركة بين اصول الدين واصول
الفقه والمغايرة بحسب اختلاف جهتي البحث اذ يبحث عنها في اصول الفقه باعتبار
اثبات الاحكام الشرعية العملية به وفي اصول الدين باعتبار اعتقاد حقيته حجية الاجماع
او من حيث الاحتجاج به لاثبات العقايد الدينية بناء على ان موضوع علم الكلام
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية **قوله** اشهر مباحثه اشار
به الى ان له مباحث اخرى اما على القول بان موضوعه الموجود او بان موضوعه
العلوم فظاهر واما على القول بان موضوعه الذات من حيث ما يجب لها من
الصفات وينفى عنها او نحو ذلك فلان الصفة المطلقة عند المتكلمين هي الثابتة
الوجودية وكذا الوعيد ومباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة من
مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما اعم من ان تكون ذاتية او فعلية
على ان مباحث الامامة من الفقهيات لا من اصول الدين خلافا للشيعة وانما
ادخلت في الفن تكميلا **قوله** وقد كانت الاوايل الى اخره تمهيد لبيان شرف

هذا العلم

هذا العلم بقوله وبالجملة هو اشرف العلوم الى اخره المتضمن لبيان غايته بقوله وغايته
الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية واشارة الى دفع الطعن بان تدوين هذا العلم
لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان من
مهمات الدين لما اهملوه **قوله** لصفاء عقايدهم هو وما عطف عليه علة متقدمة على
معمولها وهو قوله مستغنين وتقديمها للاهتمام او لافادة القصر الاضافي اي
بسبب استغنائهم هذه الامور لا لما يتوهم من انه لو كان من مهمات الدين لما اهملوه
ولتركهم التدوين سبب اخر غير الاستغناء وهو النهي عن تدوين غير القران خوف التباسه
بغيره ففي صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال لا تكتبوا عني غير القران ومن
كتب عني شيا غير القران فليمحه فلهذا لم يكتب الصحابة رضي الله عنهم غير القران
الا نادرا ولما امن التباس القران بغيره في عهد اتباع التابعين ودعت الحاجة
الى التدوين فعلوه فدونوا الاحاديث النبوية دون تبويب وفي صحيح البخاري
ما يقتضي وقوع هذا في عهد التابعين قال في كتاب العلم باب كيف يقبض العلم
وكتب عمر ابن عبد العزيز الى ابي بكر ابن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاكتبه فاني خفت دروس العلم وذهاب العلماء واما تدوين الحديث
مبوبا فمن اول من فعله الربيع ابن صبيح وسعيد ابن ابي عروبة وغيرهما ثم دون
العلماء اقوال الصحابة والتابعين لم دونوا الفقه واصوله والعقايد **قوله**
البدع والاهواء اي في العقايد **قوله** الفتاوي والواقعات اي في الفروع **قوله** بالنظر
هو الفكر في حال المنظور فيه **قوله** لاقامة الدليل والاجتهاد بذل الجهد اي
الطاقة في تحصيل ظن بحكم شرعي عملي والاستنباط استخراج الحكم المذكور من دليله
اي لتحصيل ظنه فهو والاجتهاد متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بالاعتبار
قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية الى اخره اي سموا ذلك المدون المفيد
لمن نظر ان المجتهد علمه عن دليله الشرعي بالفقه فالفقه على هذا اسم للمسايل المدونة
من حيث حصول علم حكمها للمجتهد عن دليله اذا المقلد المطالع لها انما يحصل له معرفة

حكم المسئله عند امامه وان دليله عليها لكن الا انه يعرف الاحكام معرفة ناشئة
عن الدليل وهذا المعنى الذى ذكرناه للفقه بنا على اطلاق اسما العلوم على المعلومات
كما يطلق على ادراكها يقال فلان يعلم النحو اي المسائل المدونة في كتبه وانما حملنا
كلام الشارح عليه لانه لا يصح حمله على المعنى المشهور اوايل كتب الاصول من ان الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعيه والعمليه عن ادلتها التفصيلية لان له

هذا البياض في الاصل ... نسختين ... احرى ... [marginal note, partly illegible]

اما الاشعري فهو علي بن اسمعيل بن ابي بشر واسمه اسحق بن سالم ابن اسحق بن
عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي برده ابن صاحب رسول الله صلعم ابي موسى عبد الله
ابن قيس الاشعري رضي الله عنه والاشعريون قوم من سبا ابو الحسن الذي قام
بنصرة الاسلام البصري شيخ طريقة اهل السنة والجماعة وامام المتكلمين
وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعي في حفظ عقائد المسلمين
قال الامام ابو بكر الصيرفي كانت المعتزلة قد رفعوا رؤسهم حتى اظهر الله الاشعري
فحجزهم في اقماع السمسم كان قد اخذ على الجبائي وتبعه في الاعتزال ثم رجع عن ذلك
له مائة وخمسون مصنفا ولد سنة ٢٦٥ وتوفي سنة ٣٢٤ قال القاضي
ابو بكر الباقلاني مقدم اهل السنة والجماعة افضل احوالي ان افهم كلام الشيخ ابي
الحسن وقد اجاد ابو نصر ابن السبكي في ترجمته التي اودعها طبقاته الكبرى **قوله**
لاستاذه ابي علي الجبائي اسمه محمد ابن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف اللام وينسب
هو وابنه ابو هاشم الى جبا بضم الجيم وتشديد الموحدة قرية من قرى البصرة كان
شيخ المعتزله وتلاه في ذلك ابنه ابو هاشم ولد ابو علي سنة ٢٣٥ وتوفي سنة
٣٠٣ وتوفي ابنه ابو هاشم سنة ٣٢١ لابي علي تفسير مطول له فيه اختيارات
غريبه رد عليه كثيرا منه الشيخ ابو الحسن الاشعري **قوله** لا يثاب ولا يعاقب

ان قيل لا واسطة بين داري الثواب والعقاب عند المعتزله فكيف ينسب الى
رايهم وهو الجبائي القول بعدم الثواب والعقاب اجيب بان عدم الواسطه بين
داري الثواب والعقاب لا يستلزم عدم الواسطه بين الثواب والعقاب فيجوز انتفاؤهما
عندهم بل قالوا بوقوعه فانهم قائلون بان اطفال المشركين في الجنه وانهم خدم لاهلها
فقوله على لسان الثالث فادخل الجنه اي دخول مثاب بها **قوله** كان الاصلح
لكان تموت صغيرا هو مبني على ما ذهب اليه معتزلة البصره من انه يجب على الله
تعالى ان يفعل بالعبد ما هو الاصلح له في الدين اي الانفع له وقالوا الترك له بخل وسفه يجب
تنزيه الله عنه ثم منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله نفعه
ومن هولا الجبائي فلزمه ما مر ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه
الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه تركه الواجب فيمن مات صغيرا
فاما معتزلة بغداد فقد ذهبوا الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق
في الحكمه والتدبير وهم وان لم يلزمهم في مسئله الاطفال الثلثة شي فالالزام عليهم
في غيرها اشد قبحا وشناعة كما سياتي في محله ان شا الله تعالى **قوله** فسموا اهل السنه
والجماعة هو لام الاشاعره وهم المشهورون بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق
والشام واكثر الاقطار واما ديار ما ورا النهر فالمشهور فيها بذلك هم الماتريدية
اتباع ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وقد دخلت الان فيها
وهي بضم المثناه الفوقيه بعد الالف وبعدها را مهملة مكسوره ثم مثناه تحتيه ساكنه
واخره دال مهمله بين الفريقين خلاف في مسايل كمسئله التكوين ومسئله الاستثنا
في الايمان وغيرهما وقد بين العلامه ابو نصر بن السبكي ان الخلاف في اكثرها لفظي
قوله هلم جرا اي قالوا الخلطهم الفلسفة هلم اي تعال جرا اي شيئا فشيئا وهذا القول
بلسان حالهم والمعنى انهم تدرجوا في الخلط شيئا فشيئا حتى ادخلوا معظم الطبيعيات
اي مباحث العلم الطبيعي وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو
معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ومباحثه مباحث الاعراض بانواعها ومباحث

[illegible marginal note]

الجواهر من فلكيات وعنصريات واما الالهيات فهي مباحث العلم الالهي وهو علم يبحث فيه
عن احوال المجردات عن المادة الجسمية في الذهن والخارج وما يعرض لها ولنسب
ما بينها وما يليها وما يخصها والرياضيات مباحث العلم الرياضي وهو علم يبحث فيه
عن احوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط وانواعه اربعه الهندسة
والهيئة والعدد والموسيقى وخوضهم فيها بمعنى انهم ذكروا اشياء من الهندسة وشيئا
مما يتعلق بالهيئة وبالعدد **قوله** وبالجملة هو اشرف العلوم بيّن شرفه من جهات خمس
الاولى جهة شرف ما ينبني عليه وهو علم احكام الله تعالى الثانية جهة شدة الحاجة
اليه لكونه رئيس العلوم الدينية اليه ينتهي وفيه يثبت موضوعاتها وحيثياتها
ومباديها واما مباديه فبينة بنفسها او مبينة فيه ولا احتياج الى علم اخر يثبت فيه
فيه مباديه فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من علم اخر الثالثة جهة شرف معلوماته
العقايد الاسلامية التي هي مباحث الذات والصفات والافعال وهي اشرف
المعلومات الرابعة جهة شرف الغاية فان غايته اشرف الغايات الخامسة
شرف ادلته فانها اوثق الادلة لانها قطعية تظاهر عليها العقل والنقل **قوله**
وما نقل عن السلف جواب سؤال مشهور حاصله كيف يثبت له ما ذكرته من الشرف
مع ذم السلف له اذ المنقول عن السلف في ذم الكلام كثير جدا مشهور عن الايمة
الاربعة وغيرهم وحاصل الجواب ان الشرف ثابت له في نفسه من الجهات الخمس
وان النهي لامور عارضة خارجة عن ذاته غير لازمة له بل تنفك عنه كثيرا
فالنهي دائر معها فالممنوع منه هو المتعصب لاتباعه هوى نفسه وذلك مذموم
في كل علم **قوله** والقاصر عن تحصيل اليقين ماخذه قول الامام ابي بكر البيهقي
ان نهي الشافعي وغيره عنه انما هو لاشفاقهم على الضعفة ان لا يبلغوا ما يريدون
منه فيضلوا وقوله والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين
وهو ظاهر من قول الامام الشافعي رأيي في اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد
وينادى عليهم في العشاير هذا جزاء من ترك الكتاب والسنه واشتغل في علم الاوايل

هذا تمام الكلام

٣ هذا تمام الكلام على خطبة الشرح وتمهيد امام مقصوده **قوله** مبنى الكلام
اي علم الكلام **قوله** اي ثمرة الاشتغال في الاستدلال منها اي من وجود الصانع
وتوحيده وصفاته وافعاله الى ساير السمعيات وساير هنا بمعنى جميع كما نقله في
الصحاح وان كانت تستعمل كثيرا بمعنى باقي والمراد هنا كل ما لا سبيل اليه للعقل
باستقلاله **قوله** وتحقق مصدر مضاف الى العلم معطوف على قوله وجود **قوله**
قال اهل الحق اي اهل السنه بنا على ان مقول قال هو مجموع ما في الكتاب ويحتمل
ان يراد اهل الحق في هذه المسيلة فقط وعليه فهم اما من عدا الشوفسطائية
واما اهل السنه ايضا لانهم اهل الحق في جميع مسايل الاعتقاد وما يتعلق بها وتخصيصهم
بالذكر لانهم المعتد بقولهم فكانهم هم القايلون دون غيرهم **قوله** هو الحكم المطابق
بكسر الموحده سمي المطابق للواقع حقا لانه ثابت لا يسوغ انكاره من قولهم حق الامر اذا
ثبت وقد يطلق الحق على الثابت من الاعيان يقال هذا العقار او المال حق لفلان
اي ثابت ويقال الجنه حق والنار حق وما اشبه ذلك بمعنى ثابت الوجود ويطلق
ايضا على الثابت شرعا من الافعال تقول القصاص حق اي ثابت للمجني عليه
ففي الكشاف وتفسير البيضاوي في الكلام على قوله تعالى فيعلمون انه الحق من
ربهم الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت قال البيضاوي
يعم الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة فتفسير الشارح
الحق بانه الحكم المطابق هو بحسب ما يليق بعبارة المتن واما فتح الموحده في قوله
المطابق فانه وان وافق العرف الاتي لا يوافق قوله واما الصدق ولا قوله وقد
يفرق فليتامل **قوله** يطلق اي الحق **قوله** والاديان اي الملل **قوله** على
ذلك اي على الحكم المطابق للواقع والاطلاق على كل من الامور الاربعة
باعتبار الاشتمال المذكور حقيقي على وزان اطلاق الحيوان على الانسان
لاشتمال الانسان عليه **قوله** واما الصدق فقد شاع اي بحسب الاستعمال
في الاقوال خاصة وهو اخص من الحق مطلقا بحسب الاستعمال الشايع وفي

ط الملل

قوله شاع اشارةً الى ان الصدق وقد استعمل لغةً ايضًا في غير القول
وهو العقد المطابق استعمالا غير شايع بالنسبة الى عموم الناس اما بالنسبة
الى الخصوص فقد استعمله السادة الصوفية رضي الله عنهم استعمالا شايعًا
فيما بينهم فان الصدق عندهم استوى السر والعلانية والظاهر والباطن
بان لا تكذب احوالَ العبد اعماله ولا اعمالُه احواله وجعلوا الاخلاص لازمًا
له اعم فقالوا كل صادقٍ مخلصٌ وليس كل مخلص صادق قوله وقد يفرق
الى اخره فيه اشارة الى تساوي معنى الحق حيث فسر بالحكم المطابق للواقع
ومعنى الصدق وان الفرق بينهما اعتباري قوله لعتبر في الحق من جانب
الواقع بان يكون المنظور اليه اولًا في هذا الاعتبار هو الواقع ثم ينظر الى مطابقة
الحكم له والمنظور اليه اولا في الاعتبار الثاني هو الحكم ثم ينظر الى مطابقة الواقع
له قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه حقيقةُ الحكم بمعنى كونه بحيث
يطابقه الواقع وصف له لكن لما كانت المطابقة نسبةً بينه وبين الواقع
لم يثبات وصف الحكم بها بلفظ مفردٍ لا ستدعا ذكر النسبة بين الشيئين ذكر
طرفيها فعبر عنها بما في الشرح على وجه التسامح والاولى في التعبير ان يقال هي
كونُ الحكم بحيث يطابقه الواقع قوله ما به هو هو الظاهر ان الضميرين المنفصلين
للشي اى ما به ذلك الشي مثلا ماهية الانسان حيوانٌ ناطق وذلك هو الذي
بسببه يكون الانسانُ انسانًا فان قيل التعريف على هذا غير مانعٍ اذ يصدق
على العلة الفاعلية اجيب بان الفاعل ما به الشي موجودٌ لا ما به الشي ذلك
الشي بنا على ان الماهيات ليست بجعل جاعلٍ وهو مبنى التعريف ايضًا وقيل بل
احدُ الضميرين للموصول والاخر للشي فلا يتوهم ورودُ الفاعل على التعريف حينئذٍ
لكن اورد على ظاهره بنا على هذا انه يصدق حينئذٍ على العرضي اذ يصدق
على الضاحك انه ما به الانسانُ ضاحكٌ فيكون التعريف غير مانعٍ واما
جعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم فخلاف المتبادر والاصطلاح وعلى ما قد مناه

اولا وهو

اولا وهو المتجه فالاخصر ان يقال في التعريف ما به الشيء هو قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه اي بالكنه اما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون
الذات ايضًا فان قيل تعريف العرضي بانه ما يمكن تصور الذات بالكنه بدونه
ويرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اجيب بان ما ذكره لا يتعين
كونه تعريفًا للعرضي مساويًا له كما يشير اليه قوله فانه من العوارض واذا
لم يكن تعريفًا لم يكن المستفاد منه تعريفًا فلا ايراد قوله وقد يقال الى
اخره هو الذي جرى عليه في المقاصد وقد اشار في هذا الشرح الى ان من الناس
من لا يفرق بين الحقيقة والماهية ومنهم من يفرق بينهما وبين كل منهما وبين
الهوية فرقًا اعتباريًا وزاد في شرح المقاصد انه قد يراد بالهوية التشخص
اي الحقيقة الجزئية وقد يراد بها الوجود الخارجي انتهى فان قيل ما جهة
التغاير بين قول شرح العقايد وباعتبار التشخص هوية وقول شرح المقاصد
انه قد يراد بالهوية التشخص قلنا جهة التغاير ان المسمى على ما في شرح المقاصد
هو الماهية والتشخص جز المسمى وعلى ما في شرح العقايد الماهية كمال
المسمى والتشخص ملاحظ في تسميتها هوية قوله والشيء عندنا اي معشر الاشاعرة
لا ينكرون اطلاق الشي مجازًا على ما يعم الموجود والمعدوم وحمل الشي في عبارة
المتن على هذا المعنى اولى لانه لا يتوجه معه السؤال الذي ذكره الشارح
فلا احتياج الى جوابه ولان السوفسطائية لا يخصون بالانكار حقايق الموجودات
فقط بل ينكرون الحسيات والنظريات قوله والثبوت والتحقق والوجود
والكون الفاظ مترادفة خالفه في شرح المقاصد في الثبوت والتحقق فجعلهما متساويين
لا مترادفين والفرق ان مفهوم اللفظين المترادفين واحد لوضعهما لمعنى واحد
كالحنطة والبر واللفظان المتساويان ما صدقهما واحد ومفهومهما مختلف كالناطق
والضاحك قوله فان قيل فالحكم اتى بالفا فيهما ليوكد التنبيه على تفرع
السوال عما سبق وهو مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة بانها ما به الشي هو هو من حيث

بالتشخص

الموجود كلي الاشاعرة

التحقيق وان الشي بمعنى الموجود والثبوت بمعنى ووجه كونه لغوًا فوات المغايرة
المشروطه بين الموضوع والمحمول ولا يخفى في تفرع السؤال الاقتصار على ملاحظة بعض
الثلاثه لانا لو لم يعتبر ما به التحقيق فقلنا عوارض الاشيا ثابته او لم يعتبر
كون الشي بمعنى الموجود فقلنا حقايق المعدومات ثابته او لم يفسر الثبوت
بالوجود اي خارجًا فقلنا حقايق الموجودات متصورة لم يكن منها شي لغوًا
قوله قلنا المراد ات ما نعتقده حقايق الاشيا حاصله ان جهة تصور الموضوع
وجهة اثبات المحمول له مختلفان فالمراد بقولنا اولا الثابته ثبوتها بحسب اعتقادنا
وتسميتنا وبقولنا ثانيا ثابته ثبوتها بمعنى وجودها في الخارج ومع اختلاف
الجهة يكون الكلام مفيدا قوله كما يقال واجب الوجود موجود اي ما نسميه
ونتصوره واجب الوجود موجود في نفس الامر وقوله ربما يحتاج الى البيان اي
بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة كما ينبه عليه ربما فانها للتقليل اما بالنسبة
الى غالب الاذهان فلشهرة اخذ الموضوع عندهم باعتبار الاعتقاد لا يحتاج
الى البيان قوله ليس مثل قولك الثابت الذي هو لغو لا فايدة فيه لاتحاد
الموضوع والمحمول فيه باتحاد الجهة وقوله ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
فان كلا من قوله انا ابو النجم وقوله شعري شعري محتاج الى البيان لا محالة
بالنسبة الى غالب الافهام كما يبين ان معنى قوله ابو النجم ان ذلك الرجل المعروف
بصفات الكمال من الشجاعة والقوة والانفه والحميه وشعري ذلك الشعر المشهور
بالبلاغة لم تغيرني الايام ولا غيرت شعري فباعتبار تضمن قوله ابو النجم صفة
الكمال تضمن اسم حاتم الجواد وقعه خبرا قوله من تصوراتها والتصديق
بها وباحوالها تنبيه على ان اللام في العلم لاستغراق انواعه وذلك بمعونة
المقام لان الحكم بثبوت العلم لحقايق الاشيا مقدمة الاستدلال على ثبوت
الصانع وكما يحتاج الاستدلال الى العلم بثبوت الحقايق يحتاج العلم باحوالها
من الحدوث او الامكان ونحوها فما قيل من ان المراد العلم بثبوتها فقط غلط

من جهتين

من جهتين ظن وجوب تقدير المضاف وظن الاكتفا بالثبوت قوله متحقق بصيغة
الفاعل اي ثابت ضرورة لا سبيل الى انكاره واما قراته بصيغة المفعول بمعنى ان
العلم بها معلوم يقينا ففيه خروج عن اسلوب قوله حقايق الاشيا ثابته وفوات
الملائمة للامرين الاتي ذكرهما فان ملائمة صيغة الفاعل لهذا الاسلوب ولقول
الشرح ولا علم بثبوت حقيقته ولا بعدم ثبوتها ظاهرة بخلاف صيغة المفعول قوله
للقطع بانه لا علم لجميع الحقايق وان اراد نفي العلم التفصيلي فمسلم ولا يضر لانه
غير مراد للمصنف وان اراد نفي الاجمالي فممنوع لان قولنا حقايق الاشيا ثابته
يتضمن العلم بالجميع اجمالا اذ قد تقرر ان المراد ما نعتقده حقايق الاشيا وهو لا
محالة معلوم لنا اجمالا والا فكيف يحكم على ما لا يتصور لا اجمالا ولا تفصيلا
قوله والجواب ان المراد الجنس اي العلم لجنس الحقايق متحقق واورد هنا ان
ثبوت جنس الحقايق لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض
فقد يكون الجنس في ضمن غيرها فلا يحصل بوجود الجنس التنبيه على وجودها
الذي تقدم في الشرح هناك التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ففيه حذف
مضاف ويقال اذا ثبت في الخارج شي من الاشيا فالاحق بالثبوت هو هذه
المشاهدات وهذا القدر كاف في التنبيه على وجود جنس الحقايق قوله ردا على
القايلين بانه لا ثبوت لشي من الحقايق هذا الرد يختصه عليه قوله حقايق الاشيا
ثابته والرد على القايلين بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها بنيه عليه
قوله والعلم بها متحقق قوله خلافا للسوفسطائية قوم من حكما يونان توغلوا في
الرياضة حتى اتوا بالهذيان الذي منه ما حكي عنهم هنا قوله وهم العنادية سموا
بذلك لانهم معاندون في قولهم لجزم بعدم تحقق نسبة احدهما الى الاخر في نفس الامر
وفي دعواهم انه ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها
في القوة فانكارهم لا يختص لحقايق الموجودات وقد نبهنا على ذلك فيما مر قوله و
منهم من ينكر ثبوتها اي تقررها في نفس الامر مع اعترافه بتعلقها فيزعمون ان

من هب كل قوم حق بالنسبة اليهم باطل بالنسبة لمخالفيهم **قوله** ويزعم انه
شاك الزعم هنا بمعنى الدعوى الباطلة لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك
بل الشك قبيل من التصورات وقد عد الشارح وغير واحد فرق السوفسطائية
ثلثا وزاد ابن التلمساني في شرح المعالم البدينية رابعة وهم الغلاة القائلون
بعلم ان لا يعلم **قوله** لنا تحقيقا اي اثباتا تاما قطعا وهو ثبوت حقائق الاشيا
وقوله والزاما اي للخصم والنصب فيهما على التمييز عن النسبة **قوله** بالعيان
بكسر العين بمعنى المعاينة وهو المشاهدة بالبصيرة والبيان هنا اقامة البراهين
القاطعة وهو في الاصل المنطق الفصيح المعتبر به عما في الضمير **قوله** ان لم تحقق
نفي الاشيا فقد ثبت اي لاستحالة ارتفاع النقيضين ويرد عليه ان استحالة ارتفاع
النقيضين من جملة الخيالات عند العنادية او انه غير محال بالنظر الى معتقده
كذلك في زعم العندية او انها مشكوك فيها عند اللاادرية وعلى كل فلا يلزم
من عدم النفي الثبوت فاللايق فالالزام الاقتصار على الثاني من شقي
الترديد بان يقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي حقيقة من تلك
الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد توهم بعض من كتب على هذا الشرح ان انكارهم
مقصور على حقايق الموجودات فوجه الالزام بان النفي حكم والحكم احد قسمي العلم
لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفية النفسانية وهي قسم من الممكن الذي هو قسم
من الممكن الذي هو قسم من الموجود خارجا ورد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج
عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الالزام لمنكر اجلى
البديهيات على مثل هذا الامر الخفي فان قيل انما بني على امر ظاهر وهو الوجود اذ
الالزام ناشي عن الترديد في التحقيق والتحقق بمعنى الموجود قلنا ليس التحقق هنا بمعنى
الوجود الخارجي الذي توهم ان انكارهم مقصور عليه وهو الذي معناه ظاهر كما
زعمتم بل بمعنى الوجود هنا ومحل الخلاف كما في الشرح الوجود بمعنى اعم وهو الوجود
خارجا او في التعقل لانهم ينكرون الحسيات والبديهيات والنظريات فالنفي
وان كان في نفسه حقيقة من الحقايق فالجواز كونه لا وجود له خارجا بل ذهنا فقط

لا يصلح ملزوما لوجود الاشيا خارجا اذ لا يلزم من الوجود ذهنا الوجود
خارجا كما لا يخفى **قوله** ولا يخفى انه اي الالزام انما يتم على العنادية اي بخلاف
اللاادرية فانهم على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى لو نحو شاكين
وهذا ~~النفي بحسب اعتقاد بالنفي نفس~~ ظاهر واما العندية فقد وجه عدم تمامه
عليهم بانهم يقولون تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الامر لكن في شرح المقاصد
التسوية بين العنادية والعندية في الزام التناقض فانه قال في كلام العنادية
والعندية تناقض حيث اعترفوا بالحقية اثباتا اونفيا اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة
قوله قولوا اي السوفسطائية وانما يصلح هذا القول منتشئا للاادرية منهم وحاصله
انه لا ثقة بالحس ولا بالعقل وهما سببا العلم اذ الخبر المعدود سببا ثالثا منتهيا
الى احدهما فتعين الوقف عن الحكم للشك **قوله** قد يغلط اطلاقهم الغلط بناسهم
على زعم غيرهم **قوله** كثيرا لا ينافي التصديرية الدالة على القلة لدخولها على
المضارع وهو يغلط لان غلط الحس كثير في نفسه قليل بالاضافة الى اصابته
فدخول قد التقليلية بهذا الاعتبار على ان قد الداخلة على المضارع ربما
استعيرت للتحقيق دون نظر الى التقليل **قوله** كالاحول المراد من يتكلف الحول
بغمز جفنه فانه يرى الواحد اثنين اما الحول الفطري فقلما يرى صاحبه الواحد
اثنين لاعتياده الوقوف على الصواب ويرى هنا بصرية تتعدى الى مفعول واحد
نعدها الشارح الى اثنين كانه ضمنها معنى حسب فيكون المعنى يبصر الواحد
حاسبا اياه اثنين وذلك لغلط حسه **قوله** ومنها بديهيات نسبة الى البديهة
وهي اول ما يفجا من غير تامل بازا الروية وهي ما يصدر بعد تامل والبديهي
هنا ما لا يحتاج الحكم فيه الى غير تصور الاطراف كالحكم بان الكل اعظم من الجزء
لا يتوقف الا على تصور معنى الجز والكل والعظم **قوله** وتعرض شبهة هو بكسر
الرا **قوله** قلنا غلط الحس الى اخره جواب عن القدح في الحسيات **قوله** لاسباب
جزئية اي لتكيف الحلق عند مثلا فانه لم الصفراوي بكيفية الفم فيصير مرا فيكه كذلك

وكانقسام الشعاع في رؤية من تكلف الحول بغمز جفنه فراى القمر قمرين مثلا
ولتحرك شعاع بصر لراكب السفينة على الشط فيرى الشط سايرا والقاعدة
الكلية لا تثبت بالامور الجزئية فغلط الحس لمثل هذه الاسباب الجزئية لا ينافي
الجزم بالصواب عند انتفا اسباب الغلط كما في الحكم بان الشمس مضيئة وان النار
حارة لان العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان
بامور لا تعلم على التفصيل وبهذا يندفع ما قيل من انه لا مانع ان يكون هناك
سبب عام لغلط علم فاني لنا الجزم بانتفا سبب الغلط لان الكلام على التحقيق
لا الزام وجزم بديهة العقل كاف في ذلك **قوله** والاختلاف في البديهي
جواب عن القدح في البديهيات وقوله وكثرة الاختلافات جواب عن سند
القدح في النظريات قال صاحب نقد المحصل الحق ان نصد تركتب الاصول
الدينية عن مثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق واجيب في شرح المواقف
بان اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه
كيلا يركنوا الى شي منها اذا لاح لهم في بادي الراي **قوله** والحق انه لا طريق الى المناظرة
معهم لان المناظرة لاثبات مجهول بمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت عليهم
به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا ببطلان مذهبهم او بما يستلزمه
بان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين عدمه وهو من
العقليات فتضمن ذلك ابطال مذهبهم ولو احترقوا ان اصروا على الانكار
فتنطفي نار فتنتهم **قوله** ومنه اي من سوفسطا اشتقت السفسطة بالتصرف
في اللفظ المركب الاعجمي لاخذ منه كالتصرف في المركب العربي **قوله** اسباب
العلم اي اسباب حصول العلم فالمراد بالعلم الحادث كما يفيده قوله للخلق
وسببية امر لاخر مطلقا عند متكلمي اهل السنة كونه موقوفا عليه بمعنى
ان العادة الالهية جرت بانه انما يخلق الله المسبب عقبه ومرتبطا به ولو
شا تعالى لا نقطع كل منهما عن الاخر على سبيل خرق العادة قلنا يا نار كوني

بردا وسلاما على ابرهيم وعند المعتزلة يورث المسبب بطريق التوليد
قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور هو احسن ما قيل في الكشف عن ماهية
العلم كما في شرح المواقف لكنه على راي من يقول العلم صفة ذات تعلق
وهم جماعة من الاشاعرة واختيار المتاخرين التعريف المبني عليه مشعر
بوجاهة عندهم اما على راي من يقول ان العلم هو التعلق بين العلم والمعلوم
اي الاضافة والنسبة الخاصة بينهما وهم جمهور المتكلمين فيعرف بانه تجلي
المذكور ثم ان من قال بان العلم صفة ذات تعلق لا يمنع اطلاق لفظ
العلم على التجلي المذكور ولو مجازا واللايق حمل العلم في عبارة المتن
على هذا ليكون المعنى الاسباب التي يخلق الله سبحانه وتعالى عندها التجلي
للعبد اي التمييز بلا ثبات وليس المراد انها اسباب يخلق الله تعالى للعبد عندها
الصفة التي بها يحصل التجلي كما لا يخفى فتفسير العلم هنا بالصفة موضع نظر **قوله**
موجودا كان او معدوما تنبيه على ان التعبير بالمذكور ليندرج فيه الموجود والمعدوم
ولم يعبر بالمعلوم لتضمنه العلم المعرف فتتوقف معرفته على معرفته فيجي الدور وليشمل
ادراك الحواس هو احد قولي الاشعري وقد رجع عنه لان للبهايم ادراكا بالحواس
وليست من اولي العلم عرفا ولا لغة وجعل الاحساس من العقلا علما بخلافه
من البهايم كما تشير اليه كلمة من في قوله من قامت منه راجع الى محض اصطلاح
وتحكم **قوله** صفة اي للنفس توجب اي لمحالها الذي هو موصوفها تمييزا لا يحتمل النقيض
اي بوجه ليخرج الصفات الادراكية التي توجب الظن والاعتقاد والوهم
فانها وان كانت توجب تمييز النفس الاشيا فهو محتمل للنقيض عقلا
وفي اسناد عدم احتمال النقيض الى التمييز تجوز فان الذي لا يحتمل النقيض
هو متعلق ذلك التمييز لا يحتمل نقيض ذلك التمييز ثم متعلق التمييز في التصور
هو الماهية المتصورة في التصديق ثبوت المحمول للموضوع والانتفا عنه ثم
لا يخفى ان هذا التعريف ايضا على القول بان العلم صفة ذات تعلق اما

على القول بانه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم فيعرف بانه تميز
امر عند النفس تميزاً لا يحتمل النقيض **قوله** بناء على عدم التقييد بالمعاني اي
ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة اذ بالتقييد بها يخرج ادراكات
هذه الحواس لانها توجب تميزاً في الاعيان لكن يرد على التقييد بالمعاني
انه يقتضي ان الجزئيات العينية لا تعلم مع تصريحهم بانها تدرك علما
كادراك زيد قبل رؤيته واحساساً كادراكه عند رؤيته وقد اجيب عنه
بان زيداً قبل رؤيته انما تدرك اوصافه وكل منها معنى كلي فلا يدرك قبل
الرؤية الا وجه كلي وهو بهذا الاعتبار معنى لا غير وانما يكون عيناً اذا اخذ
على وجه جزئي قيل ويشكل على هذا ادراكه بعد غيبته عن الحواس فانه يدرك
على وجه جزئي وليس عيناً وجوابه انا انما ندعي ان العين لا تدرك الا اذا
اخذت على وجه جزئي ليكون شخصاً لا انما ادرك على وجه جزئي
لا يكون الا عيناً فالمدرك بعد غيبة زيد عن الحواس مثاله يدركه العقل
لا عينه وهو ادراك مثال جزئي فلا اشكال **قوله** على ما زعموا يشير به الى ضعف
قول من قال ان التصورات لا تناقض لها كالمولى عضد الدين في شرح المختصر لان
ذلك ينافي كلام اهل المنطق في غير موضع كقولهم نقيضا المتساويين متساويان
وقولهم في تعريف عكس النقيض هو جعل نقيض الموضوع محمولاً وبالعكس والتحقيق اخذا
من كلام السيد في حواشي العضد وشرح المواقف ان القول بان التصورات لا
تناقض لها مبني على تفسير النقيضين بانهما المفهومان المتمانعان لذاتيهما
ولا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة فلا تناقض لها فمفهوما
الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فيحصل حينئذ
قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا كقولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق
على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها
سلبا اعني القضيتين اللتين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية

شروط التناقض وما مر عن المنطقيين فاطلاقهم النقيض فيه مجاز
بالتاويل اما بمعنى انهم اعتبروا ما اشتملت عليه الاطراف من النسبة
الى الذات على وجه التقييد الايجابي او السلبي كنسبة الناطق الى
الحيوان تقييداً ايجابياً او سلبياً وسموا هذا نقيضاً بمعنى السلب واما بمعنى انهم
لاحظوا مفهومات الاطراف من حيث هي وجعلوا احرف السلب مضموماً
اليها صايراً معها شيئاً واحداً وسموه نقيضاً بمعنى العدول وكل منهما
ليس نقيضاً على الحقيقة اذ لا حكم يتحقق به امتناع ارتفاع النقيضين
وقول من قال التصورات لها تناقض مبني على تفسير النقيضين
بانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء
كما في القضايا واما في المفهوم بمعنى انه اذا قيس احدهما على الاخر كان
اشد بعداً مما سواه والتناقض بهذا المعنى موجود في التصورات كمفهومي
الفرس واللافرس ومن ثم قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء كان رفعه في
نفسه او رفعه عن شيء فان قيل فعلى ما زعموا من ان التصورات لا تناقض
لها يلزم ان يكون التصورات باسرها علوماً وهو باطل فان بعضها منها
غير مطابق والمطابقة معتبرة في العلم اجيب بان التصور لا يوصف
بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا شبحاً من بعد وهو فرس وحصل
في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة للانسان وحصولها ادراك
له والخطا انما هو في حكم العقل به بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات
كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان او معدوماً وعدم المطابقة
حيث اتفق فانما هي في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات
قوله هذا ولكن اعلم ان كلمة هذا يوتى بها كثيرا للفصل بين
كلامين واطردت عادة كثير من المصنفين بجعل الفصل بها خاصا
بكون الكلامين يتعلقان بشيء واحد وبينهما اختلاف بوجه كما هنا

اذا المعنى هذا الذي تقدم من شمول التعريف الاول التصديقات غير
اليقينية قد قيل ولكن ينبغي ان يحمل التعريف على وجه لايتناولهما
اذا حمل عليه قوله الذي لايشمل الظن قد يوهم اقتصاره على الظن ان
اعتقاد المقلد المصيب علم وليس كذلك قال في شرح المواقف لانه في الحقيقة
عقدة [illegible] على القلب ليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به
العقدة قوله من الملك والانس والجن خص هذه الثلاثة لانها انواع المكلف
وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس مجردة تدرك الكلي ام لا والاشكال
في اثبات العقل للملك واما استناد علمه الى الخبر الصادق فقد
صرحت به الاحاديث الصحيحة كحديث البخاري اذا قضى الله الامر
في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لله الحديث ومنه قالوا ماذا
قال ربكم قالوا للذي قال الحق وحديث الصحيحين واللفظ لمسلم ان الله
اذا احب عبدا دعا جبريل وقال اني احب فلانا فاحبه فيحبه جبريل ثم
ينادي في اهل السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه اهل السماء ثم يوضع
له القبول في الارض واذا ابغض الله عبدا دعا جبريل فيقول اني ابغض فلانا
فابغضه فيبغضه جبريل ثم ينادي في السماء ان الله يبغض فلانا فابغضوه
ثم توضع له البغضاء في الارض واما الحواس فظاهر الحديث يدل على اثباتها
للملائكة كالاحاديث المصرحة بتاذي الملائكة بالريح الخبيثة التي يتاذى
منها بنو آدم وكالحديثين السابقين فانهما يدلان على اثبات حاسة
السمع ويدل لاثبات حاسة البصر لهم غير ما حديث واما اثبات حاسة
الذوق وحاسة اللمس فلم اقف على ما يدل لخصوصها ولكن لم اتطلبه والله المستعان
قوله فانه لذاته اي وجوده تعالى على ما هو عليه من صفات الكمال امر لازم لذاته
لزوما لا يقبل الانفكاك بوجه فذاته تعالى كافية في حصول علمه تعالى
وتعلقه بالمعلومات وسيلقى لك في بحث الصفات مزيد توضيح ان شاء الله

تعالى قوله

12

تعالى قوله لا السبب اي لا لامر يفضي اليه على سبيل الايجاب او الايجاد
على اختيار انه لحكم الاستقراء بيان لمستند الحصر وما ذكروه بين الترديد
بين النفي والاثبات ضبط لتقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء قوله
فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى في اطلاق لفظ السبب
على الله تعالى مؤاخذة لعدم التوقيف ولانه جري على طريق الفلاسفة
وان كان في قوله لانها بخلقه وايجاده ما ينفي قولهم بالايجاد بالذات فكان
اللائق ان يقال فان قيل اما ان يراد السبب الحقيقي اي المؤثر فلا يصح
عد شيء من الثلاثة سببا اذ لا تاثير في الوجود الا لفعله تعالى فهو خالق
العلوم كلها او ما يؤدي هذا المعنى من العبارات قوله كالنار للاحراق
فانها عند مماستها الجسم سبب ظاهر للاحراق اذ يصح اسناده اليها لغة
واما في الحقيقة فالسبب عندنا خلق الله تعالى الاحراق عند مماستها واعلم
ان حاصل السؤال مع التوضيح انه ان اريد بالسبب في قوله اسباب العلم
للخلق السبب الحقيقي فلا وجه لعد شيء من الثلاثة سببا وان اريد به الظاهري
اي ما يعد سببا بالنظر الى ظاهر الحال لا الحقيقة فلا وجه لعد شيء من
الاولين سببا وان اريد به المفضي اليه في الجملة سواء كان مدركا كالعقل
او طريقا لادراكه كالخبر او آلة كالحواس فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلاثة فان غيرها يفضي الى العلم كالوجدان وما ذكر معه قوله
قلنا هذا اي عد الاسباب ثلثة على عادة المشايخ قوله والاعراض
عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما لا يفتقر اليه بدليل مقابلته بالاقتصار
على المقاصد وكما مر في كلام الشارح الاشارة اليه فان داب
داب الفلاسفة تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم والا فمقام الشارح
اعلى من ان يخفى عليه ان مقام المشايخ في تحقيق المقاصد وتدقيق النظر فيها
اعلى مقام وحاصل الجواب اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر قوله لما

وجد وابعض الادراكات تنبيه على ان الحس يستحق ان يعد سببا
لعلم الانسان لظهورها وعمومها لذوي العقول وغيرهم اذ لا يتوقف
حصول الادراك به على العقل الذي هو مناط التكليف وبهذا يتبين
سقوط اعتراض من قال ان جعل الحواس مجردة عن العقل سببا للعلم
المبحوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها والعلم بوجود الصانع
وتحقيق صفاته اللائقة به والعلم باحوال المبداء والمعاد مما لم يذهب
اليه ذاهب ووجه سقوطه اما بمنع كون العلم المبحوث عنه في المتن هو
العلم بالمعنى الذى ذكره المعترض بل هو العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصور
والتصديق كما فسر به الشارح قوله والعلم بها متحقق وادراك الحواس
سبب لتصور ما ادركته **قوله** ولما كان معظم المعلومات الى اخره
بيان للمناسبة التى لاجلها عد الخبر سببا وهذه المناسبة منتفية في
التجربة والحدس والنظر وبهذا مع ما مر من بيان المعنى الذي لاجله اعتبر
الحس سببا تبين سقوط الاعتراض بان جعل كل من الحس والخبر سببا دون
التجربة والحدس والنظر مع ان كلا منها لا يستغني عن العقل في كونه سببا
تحكم وبان جعل كون بعض المعلوم مستفادا من الخبر وبعضها عقب استعمال
الحاسه علة لسببيتهما مع وجود هذه العلة في التجربة والنظر تخصيص
بلا مخصص ووجه سقوطه انتفا الظهور المعتبر في الحس والمناسبة المعتبرة
في الخبر كما قدمناه **قوله** ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة التي تزعم
الحكما انها خمس الاولى الحس المشترك وهو القوه التى ترتسم فيها صور
الجزئيات المحسوسه بالحواس الخمس الظاهرة ويزعمون ان بطون الدماغ
ثلاثة وان محل هذه القوة هو مقدم البطن الاول من بطون الدماغ
الثانية الخيال وهي القوة التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك
فهي كالخزانة له ومحلها موخر البطن المقدم فيما يزعمون الثالثة الوهم

وهو القوة

وهو القوه التى يدرك بها المعاني الجزئية كالعداوة التى تدركها الشاه
من الذيب والمحبة التي تدركها السخلة من امها يزعمون انها في
مقدم البطن الثالث الرابعة الحافظة وهي القوة التى تحفظ المعاني
التي يدركها الوهم كالخزانة له ويزعمون ان محلها موخر البطن الثالث
الخامسة المتخيلة وهي القوة المتصرفة في الصور التي ياخذها من
الحس المشترك والمعاني التى ياخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى
المفكرة ويزعمون ان محلها هو البطن الاوسط من بطون الدماغ وبسط بيان
ذلك الى كتب الحكمة والكلام **قوله** فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا
وعطشا مثال للوجدانيات وما يليه مثال للاوليات والثالث للحدسيات
والرابع للتجربيات والخامس للنظريات المشار اليها فيما مر بقوله او ترتيب
مقدمات **قوله** هو العقل مفعول ثان لجعلوا **قوله** بمعنى القوة الحاسة التي
يقع بها الاحساس لا بمعنى الاعضا الالية للقوة الحاسة ولا بمعنى الاحساسات
قوله فلا تنهض دلايلها على الاصول الاسلامية لان اثبات هذه القوى
وتعددها بعد كونه مبنيا على نفي القادر المختار مبني على ان النفس وهي المراد
بالعقل هنا لا يدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا
يكون مبدأ الاثرين فجعلوا المدرك للكليات العقل والمدرك للجزئيات
الحواس الباطنة والكل باطل لمنافاته الاصول الاسلامية لما ادخل الاصول
الاسلاميه المشار اليها في الشرح ثبوت القادر المختار الموجد لجميع الاشيا ابتدا
بمجرد تعلق ارادته وقدرته وان المدرك لجميع الادراكات كلية كانت
او جزئية هو النفس المعبر عنها بالعقل تارة وبالقلب اخرى في قولهم محل العلم
القلب فانه ليس المراد به العضو المخصوص بل الروح الذى به امتياز الانسان
كما صرح به في شرح المقاصد وان ادراكها غير متوقف على القوى القائمة
بالمحال المذكورة من بطون الدماغ فللنفس بعد مفارقتها البدن ادراكات

جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحيا كما دلت عليه الاحاديث
النبوية ولهذا يتوسل بنفوس الاخيار في استنزال الخيرات واستدفاع
الملمات **قوله** في العصب المفروش في مقعر الصماخ اي مؤخره والصماخ
خرق الاذن وفي ذلك العصب المفروش هوا محتقن كالطبل فاذا
وصل الهوا الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها حصل الادراك بالقوة
المودعة فيها **قوله** الاصوات الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض
خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهوا والقرع والقلع خلافا للحكما في زعمهم
ان الصوت كيفية في الهوا بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو مساس عنيف والقلع
الذي هو انفصال بعنف بشرط مقاومة المقروع للقارع اي كون كل منهما ذا صلابة
لا كالقطن فانه اذا صدمه شي لان معه فلم يخرج له صوت وكذا لو فصل بعضه
عن بعضه لم يخرج له وتموج الهوا هو ان يدفع الهوا المتكيف بالصوت ما بعده
وهكذا الى ان يصل الى الصماخ وقوله بمعنى ان الله تعالى اي ان العادة
الالهية جرت بخلق الادراك في النفس عند وصول ذلك الهوا لا كما تقوله
الحكما من ان الادراك بالقوى لا غير **قوله** يتلاقيان اشارة الى انهما بعد
خروجهما من مقدم الدماغ مفترقتين ثم تلاقيهما لا يتقاطعان تقاطعا
صليبيا بل تتصل العصبة اليمنى باليسرى ثم ترجع اليمنى الى العين اليمنى
واليسرى الى اليسرى فيكونان كذا اللبن يحدث احداهما على جذب الاخرى
ففي قول من قال في التشريح يتقاطعان تقاطعا صليبيا تساهل **قوله**
والاشكال اي هيئات الاجسام **قوله** والحركات لان الحركة من الموجودات
الخارجية وفاقا لا يقال الحركة كما فسرها الشارح وغيره كونان في انين
في مكانين والكون من الاعراض النسبية فلا يدرك بالحس لانا نقول
لتقوم النسبة للحركة لا ينافي ادراكها بالحس بواسطة محلها الذي هو الجسم
لان انتقال الجسم واستقراره محسوسان بواسطة احساس الجسم وما قيل في توجيه

ادراك الحركات

ادراك الحركات بالبصر من ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين ادرك
العقل منه الكونين فهذا المدرك بالعقل هو الحركة وهو محسوس بواسطة
مشاهدة الجسم بالمكان اذا اللمس وان ادرك الجسم فلا يدركه بالمكان
فلا يدرك الحركة فليس بشي لان الشي الذي يدركه العقل بواسطة الاحساس
بشي اخر لا يعد محسوسا والا لزم ان يكون العمى محسوسا لتاديه الاحساس
بشكل الاعمى الى ادراك عماه **قوله** الناتئتين من مقدم الدماغ اي من البطن
المقدم من بطون الدماغ اي بين العينين عند منتهى اصل قصبة الانف
وهما مخروطتان اي لهما انعابد بينهما فواصل تشوك كالخرشفة بالخاء والشين
المعجمتين وهي الارض الغليظة من الكدر ان لا يستطاع المشي فيها الا في الاقراص
قوله بكيفية ذي الرائحة ولا يقال بكيفية الرائحة اذ الرائحة كيفية فالهوا
ينقل كيفية المسك مثلا اي رائحته الى الخيشوم متكيفا ذلك الهوا بها بمعنى
حصول شي من نوعها فيه بسبب مجاورتها له لا انها تنتقل اليه لامتناع
الانتقال على الاعراض وقد سكت الشارح عن ان يقول في كل من الشم
والذوق واللمس يخلق الله الادراك في النفس عند ذلك اكتفاء بما تقدم
في السمع والبصر وبما ياتي من قوله واما انه هل يجوز الى اخره **قوله** منبثة
بمنون فموحده فمثلثة اي منتشرة وقوله بالمطعوم متعلق بمخالطة اي
بواسطة اختلاط الرطوبة اللعابية بالمطعوم والتعبير باللام مع المخالطة
وهو المشهور ووصولها بالجر عطفا على مخالطة **قوله** الحراره والبروده
والرطوبه واليبوسه هي اصول الكيفيات الملموسه **قوله** ونحو ذلك
اي كاللين والصلابة والنعومة والخشونة والكثافة واللطافة واللزوجة
والهشاشه وما اشبهها وجعلت الاربعة السابقة اصولا لانها التي
يقع الاحساس بها اولا ولا يخلو عنها شي من الاجسام العنصرية وهي متفق
عليها بخلاف اللين والصلابة فقد وقع خلاف في انهما من الملموسات

اومن الاستعدادات وكالملابسة والخشونة فالامام على انه مس الوضع
والجمهور على انه مس الملموسات **قوله** التماس بصيغة التفاعل من
المس وقوله والاتصال به اي بالبدن عطف تفسيري قوله لا يدرك بها
ما يدرك بالحاسة الاخرى اي لا يقع ذلك بحسب ما جرت به العادة
الالهية وجوز وقوعه خرقا للعادة كما دل عليه قوله والحق الجواز الى
اخره وقد اشار الشارح الى ان تقديم قوله بكل حاسة متعلقة لافادة
الاختصاص ونبه على انه بحسب الوقوع لا الجواز العقلي **قوله** فان قيل
البشرة الذائقة حاصل السؤال ان دعواكم انه لا يدرك بحاسة ما يدرك
بالاخرى منقوض بالذائقة فانها تدرك حلاوة الشي وحرارته مع ان
الحرارة مما يختص بادراكه اللمس بدعواكم والجواب ظاهر **قوله** والخبر الصادق
ان قيل لم عد الخبر سببا للعلم مستقلا مع انه من المدركات بحس السمع اجيب
بان المعلوم بحس السمع وجود المسموع الذي منه لفظ الخبر والمعلوم بالخبر حس مدلول
المسموع فعد الاختلاف مسببيهما سببين مختلفين **قوله** اي المطابق للواقع
سواء طابق الاعتقاد ام لا **قوله** فان الخبر كلام اي بالاصطلاح النحوي وهو المركب
التام **قوله** لنسبته خارج المراد بهذا الخارج ما له تحقق في احد الازمنة الثلاثة
بدون ذلك الكلام المشتمل على النسبة مع قطع النظر عن تعقل المتكلم بمعنى
الكلام وتلفظه به سواء كان تحقق في النفس كما في الاخبار عما في النفس او خارجها
كما في الاخبار عما في الاعيان وليس للانشاء خارج بهذا المعنى لان نفس مضمونه
لطلب الفعل انما يحصل بلفظه كلفظ الامر وان كان تعلقه قبل التلفظ **قوله** فالصدق
والكذب اي اللذات تضمنهما قولنا الصادق والكاذب والضمير في قوله وقد
يقال لان راجع اليهما ايضا **قوله** الاخبار عن الشيء على ما اي على وجه هو اي
ذلك الشي متلبسا به اي بذلك الوجه بالفعل في نفس الامر والمراد بالشي النسبة
وما بين قوله على ما هو به كيفيتها من الايجاب او السلب والمعنى على هذا الاخبار

عن النسبة على وجه هو كيفيتها من الايجاب او السلب ويصح ان يراد بالشي الموضوع
وانما ثبوت المحمول له او انتفاؤه والمعنى على هذا الاخبار عن الموضوع على وجه هو
ثبوت المحمول له او انتفاؤه عنه وهذا اوفق للفظ والاول اوفق للمعنى واليه
مال الشارح في شرح المفتاح **قوله** فمن هاهنا اي من جهة وقوعهما وصفين
للخبر ووصفين للمخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر
الصادق بالاضافة اي خبر المخبر الصادق فالصادق في الاول وصف للخبر وهو
مجاز وفي الثاني وصف للمخبر وهو حقيقة **قوله** لما انه لا يقع دفعة انما الذي
يقع دفعة العلم الحاصل عنه **قوله** بل على التعاقب والتوالي وهو مخالف
لما في شرح المختصر للعضد من ان التواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد الى
واحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى فان التوالي يقتضي
ان لا فترة وما في شرح العضد هو الموافق لكلام الحريري في الدرة وهو اللايق
بكون التواتر تفاعلا من الوتر يقال تواترت كتبك الي اي جاءت وترا وترا
اي واحدا بعد واحد فان اعتبار الفترة بينهما هو الموافق للعادة في مجيئها
مترتبة وهو ابلغ في تحقيق كون مجيئها وترا وترا **قوله** لا يتصور بضم اوله اي
لا يتصوره العقل **قوله** اي لا يجوز العقل يعني بحسب العادة وهذا هو معنى
قول العضد ان يمتنع الاتفاق منهم والتواطي على الكذب عادة انتهى
والحاصل ان يعد اتفاقهم مستحيلا عادة كانقلاب الحجر ذهبا لا عقلا كاجتماع
النقيضين وفي قوله لا يتصور تواطيهم اشارة الى ان منشا عدم تجويز العقل
كثرتهم فلا يرد النقض بخبر الواحد المفيد بقرينة خارجية **قوله** ومصداقه
اي دليل صدق المتواتر على خبر وقوع العلم بمضمون ذلك الخبر من غير شبهة
ومفعال من صيغ الالة اطلق هنا على الدليل تنزيلا له منزلة الالة التي
بها يحصل العلم بالمدلول وقوله ومصداقه الخ عبارة تفيد قصد الرد
على القائلين بان مصداقه كون المخبرين عددا مخصوصا كاثني عشر وعشرين او اربعين

او سبعين او ثلاث مائة وبضعة عشر الاقوال المحكية في اصول الفقه
وقد اعترض ما في الشرح بان العلم بمضمون الخبر مستفاد من التواتر فاثبات التواتر
به دور واجيب بان استفادة العلم بمضمون الخبر من التواتر باعتبار حصوله وترتبه
على سماعه وفهم معنى اللفظ المسموع ودلالته على صدق المتواتر على الخبر باعتبار كون
حصوله وترتبه معلوما لمن حصل له فالتحقيق ان الحاصل بالتواتر هو العلم بمضمون
الخبر ودليل صدق المتواتر هو العلم بذلك العلم وهما غيران كالعالم بالنسبة الى
الصانع تعالى فان حدوث العالم مستند الى الصانع والعلم بحدوث العالم
دليل على وجود الصانع **قوله** والاول اقرب في المعنى وان كان ابعد اي في اللفظ
ووجه اقربيته معنى انه مع اشتهاره اعم فاياه اذ التمثيل عليه يكون بمثالين
اشتهر التمثيل بهما كوجود اسكندر وبغداد وعلى الثاني بمثال واحد غير مشهور **قوله**
وذلك اي الجابه العلم معلوم لنا بالضرورة وهي الوجدان كما ذكره اي لا بالنظر والاستدلال
قوله واما خبر النصارى جواب سوال من طرف السمنية والبراهمة الاتي ذكرهم حاصله
النقض بتخلف افادة المتواتر العلم في صورتي اخبار النصارى بقتل عيسى واخبار اليهود
عن التوراة بتابيد دين موسى فان كلا منهما غير مفيد للعلم بمضمونه بل هو كذب
كما دلت عليه الشريعة وحاصل الجواب منع كون كل منهما متواترا لان مرجع خبر النصارى
الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة نفر كما في كتب التفسير
ولا تحيل العادة تواطئ مثلهم على الكذب على ان التسعة اختلفوا في الاخبار بقتله
كما حكي عنهم فاثبته بعضهم ونفاه بعضهم واما اخبار اليهود بتابيد دين موسى
فان كان افتراؤهم اياه بعد واقعة بخت نصر فواضح انتفاء تواتره فيما قبل وان
كان قبلها فقد قتل بخت نصر اليهود في مشارق الارض ومغاربها فلم يترك الا
الاطفال فانتفاء عدد التواتر منهم على انهم حرفوا التورية وزادوا فيها
ونقصوا ودلت معجزات عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم على ان خبرهم احاد
كذب وقول التلويح واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وبتابيد دين موسى فلا نسلم
تواتره

19

تواتره الى اخره ليس منافيا لما في شرح العقائد من استناد الاخبار بقتل
عيسى الى النصارى لان كلا من الفريقين قد اخبر بذلك وان كان مستند
اخبار النصارى هو اخبار اليهود كما قدمناه وقد توهم بعض من تكلم على شرح
العقائد ان المراد من العبارتين واحد فزعم ان الخبر في عبارة شرح العقائد
بمعنى الاخبار وانه مضاف الى المفعول وان التقدير واما اخبار اليهود والنصارى
بقتل عيسى واخبار اليهود بتابيد دين موسى ولا يخفى ان ذلك تمحل لا حاجة اليه
مع ما قررناه **قوله** فان قيل خبر كل الخ حاصله ايرادان على الامر الاول هما
معارضتان مبنيتان على انه لا يثبت للمجموع ما لا يثبت للاحاد وقوله ربما
يكون الى اخره جواب عنهما حاصله منع ذلك مع السند وهو انه يجوز ان يترتب
على الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المولف من الشعرات وقد اشار
بقوله ربما انه يكفي في الجواب عدم الكلية وكونها للتكثير هنا اولى بل التحقيق ان
اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد لان مدلوله
الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي كما حقق في محله **قوله** فان قيل الضروريات
الخ حاصله ايرادان على ان الامر الثاني هما متعارضتان حاصل الاولى الاستدلال
على ان العلم الحاصل من التواتر غير ضروري بانتفاء لازم الضروري وهو عدم
التفاوت لثبوت نقيض ذلك اللازم وهو التفاوت وبين اللزوم
بان التفاوت مظنة الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضروري فيكون
انتفاؤه لازما لها وحاصل الثانية الاستدلال على انه غير ضروري
بانتفاء لازم اخر للضروري وهو عدم الاختلاف فيه لثبوت نقيضه وهو
الاختلاف حاصل الجواب منع اللزوم فيهما مع السند والاولى ان يجاب
في الثانية بمنع انتفاء اللازم فان المكابرة والعناد لا يثبت معهما خلاف
في نفس الامر **قوله** كالسمنية بضم السين وفتح الميم مخففة ففي القاموس السمنية
كجهنية قوم من الهند دهريون قائلون بالتناسخ وفي الصحاح انهم فرقة من عبدة

الاصنام نقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالاخبار انتهى وهم منسوبون الى سومنات
اسم صنم يعبدونه والبراهمة طايفة من الهند منسوبون الى برهم اسم صنم يعبدونه
وقيل الى برهام رجل من حكمائهم وفي الصحاح انهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة
الرسل **قوله** والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام فيه تنبيه
على ان المبعوث الى الجن لا يكون الا انسانا وقد عرف الشارح في شرح المقاصد النبي
بانه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه قال وكذا الرسول وهو نبي
عن اختياره للقول بترادفهما ويشير اليه قوله وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف
النبي فانه اعم اذ الرسول على هذا من بعث لتبليغ الاحكام وله كتاب وقد ورد
على التعريف امران احدهما من بعث لتقرير شرع من قبله كيوشع فانه لن يبعث
لتبليغ الاحكام مع انه نبي رسول واجيب بانه بعث لتبليغ احكام شريعة موسى لمن
بعد موسى عليه الصلوة والسلام الثاني ان تخصيص الرسول بمن له كتاب لا يلائم
ما ورد في حديث ابي ذر من ان عدد الرسل ثلثمائة وبضعة عشر وان عدد
الكتب مائة واربعة وانها انزلت على من سماه من الانبياء وهم سبعة واجيب
بان الانزال عليه ليس بشرط بل الشرط ان يكون مامورا باتباع كتاب **واعلم**
ان المشهور ما قاله الحليمي وغيره من ان النبي انسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر
بتبليغه فان امر بتبليغه فرسول ايضا وكل من القولين اللذين ذكرهما الشارح
مقابل لهذا المشهور **تنبيهات** الاول ورد في الكتاب العزيز
اطلاق الرسول في حق جبريل والرسول بهذا الاعتبار اعم اذ لم يطلق لفظ
النبي المعنى **الثاني** انحصار الخبر الصادق في نوعيه على القول
بتساوي النبي والرسول كما جرى عليه الشارح ظاهر واما على المشهور فلا
يظهر الا ان عبر بدل الرسول بالنبي **قوله** المعجزة امر خارق للعادة
من ترتيب اثر على سبب لم تجر العادة الالهية بترتيبه عليه كشق القمر
وانباع الماء من الاصابع واقتطاع اثر عن سبب جرت العادة الالهية

بترتيبه عليه

بترتيبه عليه كانقطاع الاحراق من نار نمرود في حق ابرهيم عليه
الصلوة والسلام وقوله قصد به الخ يخرج به السحر والكرامة وهذا التعريف
هو المختار في المواقف وقد اورد على طرده انه يصدق على الارهاص
وعلى الكرامة التي قصد الولي بها اظهار صدق من ادعا انه رسول الله
وعلى سحر المتنبي **واجيب** بان كلا من الارهاص وكرامة الولي
قصد بهما ما ذكر معجزة اما الارهاص فمعجزة لمن ادعى النبوة بعده واما
الكرامة فمعجزة لنبي ذلك الولي لان اظهار الصدق مقصود بخلق كل منهما
وفيه نظر لان المعروف ان المعجزة هي الخارق الذي يظهر على يد مدعي
النبوة بعد دعوة النبوة ولذا عدل اليه الشارح فيما سياتي ومن
عد الارهاصات والكرامات معجزات فسبيله التغليب والتشبيه
وليست معجزات حقيقة واما السحر فالحق انه ليس من الخوارق وان اطبق
القوم على عده منها لانه يترتب على اسباب كلمات باثرها احد خلقه
الله تعالى عقب ذلك فهو ترتيب مسبب على سبب جرت العادة الالهية
بترتيبه عليه كترتيب الاسهال على شرب السقمونيا وكترتيب شفا المرض
على تناول الادوية الطبية فان كلا منهما غير خارق بخلاف ترتيب الشفا
على الدعا فانه خارق وقد اعتبر في العمدة في تفسير المعجزة وقوع الخارق
في زمن التكليف وهو احتراز عما يقع في الاخرة وكذا ما يقع قبلها من اشراط
الساعة حين لا ينفع نفسا ايمانها لانه وقت نقض العادات وتغيير
الرسوم **قوله** يمكن التوصل اليه التقييد بالامكان لان الدليل لا يتوقف
كونه دليلا على النظر فيه بالفعل وقوله الى العلم مخرج لما يتوصل بصحيح النظر
فيه الى الظن المطلوب خبري وهو الدليل الظني لان تعريفه لدليل القطعي
الذي يستدل المتكلم بخلاف تعريف الدليل في كتب اصول الفقه حيث
حذف منه قيد العلم فعرف بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري

اي الى العلم به او ظنه لانهم يعرفون الدليل الشامل للقطعي الذي يطرفيه
الاصولي والظني الذي ينظر فيه المجتهد وتقييد المطلوب بالخبري للاحتراز
عن التصوري فان المغيان له يسمى تعريفا لا دليلا قيل هذا التعريف فاسد
من وجهين احدهما انه غير مانع لصدقه على المدلول الثاني استعمال لفظ
يمكن فيه لانه لا يصح ان يراد الامكان العام ولا الامكان الخاص اما الاول
فلان المعنى عليه الدليل هو الذي بصحيح النظر فيه يكون سلب التوصل الى
العلم بالمطلوب عنه ليس بضروري وهو بمعزل عن المقصود واما الثاني
فلان المعنى عليه ان سلب التوصل بصحيح النظر عنه واثباته له ليس بضروريين
فيلزم ان يكون كل شي دليلا على اي شي شئت لصدق هذا الحد عليه وهو ظاهر
البطلان والجواب اما على الوجه الاول فبانه ان اريد ان يفهم من التعريف
انه يمكن التوصل بصحيح النظر في المدلول الى العلم به نفسه فممنوع اذ هو ظاهر
في تغاير المتوصل به والمتوصل اليه كما لا يخفى وان اريد انه يمكن التوصل بصحيح
النظر في المدلول الى مدلول اخر فهو من هذه الجهة دليل يجب دخوله في
التعريف والشي الواحد قد يكون دليلا ومدلولا باعتبارين لكن قيد
الحيثية مراعى في التعريف فالتعريف للدليل من حيث هو دليل اي متوصل
به فلا يتناول حقيقة اخرى واما عن الثاني فبان المراد الامكان الخاص
والملازمة في قول المعترض فيلزم ان يكون كل شي دليلا الى اخره ممنوع
ولا خفا في ان النظر الصحيح هو النظر من الجهة التي من شانها ان يتوصل
الى المطلوب والتوصل بصحيح النظر هو الوصول بكلفة بالنظر من تلك
الجهة المسماة وجه الدلالة وليست تلك الجهة لغير الدليل من الاشيا
فلا يلزم ما ذكره من كون كل شي دليلا على اي شي شئت ويصح
ان يراد الامكان العام بان تسلب الضرورة عن جانب العدم اي
لا ضرورة في عدم التوصل بصحيح النظر فالتوصل به واجب او ممكن قوله

وقيل قول مولف الى قوله قولا اخر ينبغي ان يراد بالقول في الموضعين
المعقول دون الملفوظ لانه وان صح ان يراد بالاول الملفوظ ايضا فالاخر
لا يصح ان يراد به الا المعقول وكون القول بمعنى واحد في الموضعين
اولى اذ لا قرينة تدل على ارادة الملفوظ بالاول والمعقول بالثاني فان
قيل كيف يصح ان يراد الملفوظ مع ان التلفظ بالدليل لا يستلزم ~~التعقل بالنسبة~~
المدلول اجيب بانه يستلزمه بنا على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع وانما قال يستلزم لذاته ولم يقل لذاتيهما اشارة الى للصورة
دخلا في الاستلزام قوله هو العالم اي بفتح اللام يعني ان الدليل على الاول مفرد
يتوصل بالنظر في صفاته واحواله الى العلم بالمطلوب الخبري وعلى الثاني قضيتان
مع هيئة التاليف العارضة لهما والحاصل ان الاول ناظر الى الدلالة بالقوة والثاني
الى الدلالة بالفعل ثم قد يقال الحصر في قوله هو العالم ممنوع بل التعريف يعم ايضا المقدمات
التي هي بحيث اذا رتبت الترتيب المعتبر ادت الى المطلوب وانما خرج عنه
المقدمات مع الهيئة العارضة لها من الترتيب واجيب بان الحصر مبني
على ان المراد النظر في احواله لا ما يعمه ويعم النظر فيه نفسه وهو خلاف
الظاهر قوله يلزم من العلم به العلم بشي اخر اعترض هذا التعريف بانه فاسد
الطرد والعكس اما فساد العكس فلخروج مثل وجود العالم بالنظر الى وجود صانعه
فان وجود العالم دليل على وجود صانعه قطعا مع ان العلم بوجود العالم لا يستلزم
العلم بوجود الصانع واما فساد الطرد فلصدق التعريف على الحد والملزوم الذي
لازمه بين كما في التصديق البديهي والاخص بالنسبة الى الاعم فيقتضي
ان الحد دليل على المحدود والملزوم وحده دليل على اللازم البين بالمعنى
الاخص والاخص دليل على الاعم وليس شي منها كذلك واجيب عن الثاني
بان المراد بالعلم في التعريف هو التصديق فيكون المعنى الدليل هو الذي يلزم
من التصديق به التصديق بشي اخر فيندفع الايراد اذ اللازم فيما عدا طرفي

التصديق البديهي من صور النقص تصور لا تصديق **واما في التصديق**
صورة الطرفين المذكورة فهو وان كان تصديقا الا انه لازم من تصور
لا من تصديق فالملزوم فيها تصور لا تصديق ودفع المعترض هذا الدفع
بان ارادة التصديق من العلم ارادة بالادله للفظ عليه اذ العلم اعم من التصديق
ولا دلالة للاعم على الاخص وعلى تقدير التسليم يرد التصديق البديهي اللازم
من التصديق البديهي فان التصديق بان الكل اعظم من الجزء يستلزم التصديق
بان الجزء اصغر من الكل وكذلك العكس وليس شئ منهما دليلا على الاخر **واجيب**
عن هذا الدفع بان ارادة التصديق من العلم مدلول عليها بالقرينة ودلالة
القرينة كافية وتلك القرينة هي ان الكلام في الدليل المقابل للتعريف ومعلوم
ان مفادة التصديق كما ان مفاد التعريف التصور والمراد بلزوم الشئ
من الشئ كون الاول ناشيا عن الثاني وحاصلا منه لا كون حصوله
يستلزم حصوله وفرق بين اللازم من الشئ ولازم الشئ فيخرج القضية
الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية ومن هذا الجواب
يؤخذ الجواب عن الاول وهو ما اورد على العكس فان التصديق بوجود
الصانع ناشئ عن التصديق بوجود العالم وبصفاته واحواله ولازم منه وان
لم يكن حصوله لازما لحصوله **واعلم** انه قد اورد على التعريفين
الثاني والثالث بعد ذلك امران احدهما ما عدا الشكل الاول من الاشكال
الاربعة لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم
النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود
الثاني المقدمات التي تحدث منها النتيجة فان الانتقال منها الى النتيجة ليس
بطريق النظر بل الحدس مقابل للفكر الذي هو اعم من النظر اذ الانتقال من
الفكر تدريجي وفي الحدس آني **واجاب** عن الاول بان لزوم العلم
بالمطلوب في رد غير الشكل الاول اليه حاصل بالواسطة لان هذا الرد بواسطة

لوازم نقلت مات الشكل المردود باعتبار النظر في نقيض المقدمة وعكسها
مثلا وتلك اللوازم تستلزم الشكل الاول المستلزم للمطلوب فالعلم بما عدا الشكل
الاول يستلزم العلم بالمطلوب بالواسطة واما الثاني فقد اجيب عنه بان المراد
بالاستلزام في التعريف الثاني وباللزوم في الثالث ما يكون بطريق النظر بقرينة
ان التعريف للدليل **قوله** فبالثاني اوفق لان كلا منهما اخذ فيه اللزوم
بخلاف الاول اذ المأخوذ فيه الامكان لكنه يوافق الاول من حيث ان العلم
بالدليل من الجهة التي باعتبارها بادل يستلزم العلم بالمطلوب كالعلم بالعالم
من حيث حدوثه فانه يستلزم العلم بالصانع لكن لا يخفى ان التعريف الثالث
شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما قرره الشارح والعام لا يوافق الخاص
في باب التعريف لاختلاف معنيهما فتعبير الشارح بقوله اوفق في غير موضعه
بناء على ما قرره واللايق على ما قرره ان يقول فانما يوافق الثاني **نعم**
اذا جعل الاول عاما للمقدمات كما مر انه الظاهر صح انطباق الثالث عليه
وكان التعبير باوفق في موضعه **قوله** تصديقا له تنبيه على انه ليس
كل خارق دالا على الصدق انما الدال منهما ما قصد به التصديق لان ما لم يقصد به
التصديق قد يقوم الدليل القطعي على كذب من ظهر على يده كالدجال في دعوة
الالوهية فان ظهور الخوارق على يده استدراج له وابتلاء لغيره وهو كاذب لقيام
الادلة القطعية على كذبه فالمراد بالمعجز في كلام الشرح مطلق الخارق **قوله**
كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز عقلا كذبه في ذلك لبطلت
دلالة الخارق المقصود به التصديق وهي ثابتة قطعا هو واما اخباره صلى الله
عليه وسلم بما عدا الاحكام فالوجه في ايجابها للعلم بمضمونها ما ثبت بالادلة
القاطعة من عصمته صلى الله عليه وسلم عن الذنوب التي منها الكذب **قوله** فلتوقفه
على الاستدلال اي النظر في دليل صدق الخبر بان يستحضر انه خبر من ثبتت
رسالته بالمعجزة فيرتب الاستدلال هكذا هذا خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة

وكل خبر هذا شانه فهو صادق فهذا صادق فان قيل بصدق الخبر بعنوان كونه
خبر من ثبتت رسالته يجعل صدقه بديهيًا فلا احتياج الى ترتيب هذا النظر اجيب
بان الكلام في صدق الخبر ملاحظا من حيث ذاته وهو نظري ونظيره ان
ثبوت الحدوث للعالم ملاحظا من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان
المتغير بديهي **قوله** اي عدم احتمال النقيض يعني عدم احتماله مطلقا في نفس
الامر وعند الذاكر في الحال والمآل وهذا وان كان يستلزم الثبات بمعنى عدم
احتمال الزوال فعطفه عليه لتاكيد مشابهته للضروري ويصح تفسير التيقن
بالجزم المطابق لموجب وهو ايضا يستلزم الثبات وكذا يصح تفسيره بثبات
الاعتقاد لانه ماخوذ من يقن الماء بكسر القاف اذا استقر في مكانه وعلى هذا فعطف
الثبات عليه تفسيري لتاكيد مشابهته للضروري كما مر **قوله** فهو علم بمعنى الاعتقاد ٣
الخ اورد عليه امران احدهما ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا
الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم الثاني ان ساير العلوم النظرية كذلك
فما وجه التخصيص بالذكر ويمكن ان يجاب بان ايراده هنا لدفع توهم ان المراد بالعلم
الاستدلالي الحاصل لخبر الرسول ما يشمل الظن القوي وان وصفه بمشابهة
العلم الضروري في التيقن والثبات يدفع هذا التوهم ويكون هذا التوهم لا يقع في
كل محل يطلق فيه العلم الاستدلالي يظهر وجه التخصيص بالذكر اذ قد ينتفي هذا
التوهم في بعض الاطلاقات لدلالة المقام او قرينة سواه ويصح ان يكون المراد
بقوله المتن والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة ما نبه عليه بعضهم
من ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المستلزم
لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل
يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر **قوله** والا اي وان لم يكن كذلك بان كان
غير مطابق كان جهلا او غير جازم مع المطابقة كان ظنا او غير ثابت مع المطابقة
كان تقليدا فلم يشبه الضروري في التيقن والثبات **قوله** فان قيل هذا اي كون العلم

المذكور بمعنى

المذكور بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وحاصل السؤال ان موجب العلم
الاستدلالي هو خبر الرسول المتواتر فقط وحينئذ فهو داخل في القسم الاول من
قسمي الخبر المعبر عنهما بالنوعين والعلم الثابت به ضروري لا مشابه للضروري فقد
جعل قسم الشي قسيما له وحاصل الجواب منع الانحصار في المتواتر فقد يعلم كونه
خبر الرسول بغير التواتر كالسماع من فيه والقراين التي بها تفيد الاحاد العلم فلم يلزم
ما ذكرتم من جعل قسم الشي قسيما له **قوله** او بغير ذلك ان امكن اي كان الهام ان
ذلك خبر الرسول بناء على ما سياتي في الشرح من انه قد يحصل بالالهام العلم للملهم
قوله واما خبر الواحد جواب سؤال تقديره ان خبر الواحد ايضا من المسموع
فلم لم يفد العلم **قوله** فان قيل فاذا كان متواترا الخ صدر السؤال بالفا الدالة
على سببية ما قبلها لما بعدها تنبيها على ان منشا السؤال ما قبله من جعل
السماع من في الرسول او التواتر عنه طريقا الى العلم بان ذلك المسموع او المتواتر
خبر الرسول **قوله** وفي المسموع عطف على قوله في المتواتر وقوله وكونها بالجر
عطفا على الالفاظ وثبوت بالجر ايضا عطف على مضمون **قوله** مثلا تنبيه
على ان المقصود التمثيل لحديث البينة على المدعي واليمين على من انكر لا التزام انه
متواتر فانه ليس متواترا نعم قد اشتهر على الالسنة شهرة زايدة وانما اخرجه
بهذا اللفظ البيهقي من حديث ابن عباس ولفظه لو يعطى الناس بدعواهم
لادعى رجال اموال قوم ودماءهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر
واصل الحديث في الصحيحين بلفظ ولكن اليمين على المدعى
عليه بدون ذكر البينة وروى الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على
المدعى عليه نعم قد يدعى ان كون البينة على المدعي واليمين على من انكر متواتر
المعنى لانه قد ورد بمعناه احاديث يفيد مجموعها التواتر المعنوي لان كلامه في التواتر
المعنوي واللايق التمثيل للتواتر اللفظي بحديث الصحيحين وغيرهما ان النبي

صلى الله عليه وسلم قال من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار فقد قال
المنذري وغيره من ايمة الحديث انه بلغ التواتر **قوله** ثم علم منه اي من خبر
الرسول بعد العلم الضروري بانه خبر الرسول **قوله** استدلالي اي حاصل
بالاستدلال وهو ترتيب المقدمتين كما مر من انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات
الخ **قوله** مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل اي لا بمجرد
كون الخبر خبرا فقوله بدلالة متعلق بقوله المفيدة فان قيل لم قلتم بقطع النظر
عن القرائن المفيدة لليقين ولم تقولوا بقطع النظر عن الادلة في خبر الرسول
حيث قلتم يفيد العلم الاستدلالي ولا في خبر اهل الاجماع حيث اجبتم
فيما ياتي بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
اجيب بان الفرق بينهما ان القرائن قد تنفك عن الخبر دون الدلائل
ولا يرد على هذا ان من القرائن ما هو لازم للخبر الذي اقترن به لكونه في الراوي
او في المروي فلا ينفك ولهذا يوجد في رواة المتواتر كعلو رتبتهم في العلم
والدين والضبط فيفيد العدد القليل منهم التواتر كما صرح به القوم لانا
نقول عدم الانفكاك في هذا البعض من القرائن لمعنى يخصه بخلاف المدلول
فان لزومه للدليل من حيث هو دليل فلا ينفك في صورة اصلا واجيب
عن السؤال ايضا بان الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة
معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وفيه نظر لان
المفيد لمعظم المعلومات الدينية هو خبر الرسول دون المتواتر ودون
الاحاد المقطوع بصدقه للقرائن فلا وجه لضم الاول الى خبر الرسول دون
الثاني **قوله** في حكم المتواتر اي في انه خبر من يحكم العقل بصدقه لكنه
في المتواتر بالضرورة وفي الاجماع بالنظر وحاصل الجواب ان الحصر مبني
على التسامح لا على التحقيق **قوله** وقد يجاب اي عن ورود خبر اهل الاجماع
على الحصر **قوله** قلنا وكذلك خبر الرسول اي لا يفيد العلم بمجرده ايضا بل

بالنظر في انه خبر

٢٤

بالنظر في انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات كما مر ولاجل ان افادته بالنظر
المذكور جعل العلم الحاصل به استدلاليا فهما سوا في افادتهما العلم فخبر الاجماع
وارد على الحصر لا محالة **قوله** وهو قوة للنفس هذا التعريف للعقل بمعنى القوة
النظرية فان قيل تفسير الشارح العقل هنا بانه قوة بها تستعد النفس للادراك
يقتضي انه آلة للنفس في الادراك وان المدرك هو النفس وهو مناف لجعله
فيما مر نفس المدرك حيث قال ان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل
قلنا الحواس بواسطة انها طرق للعقل في ادراك المحسوسات هي آلة له والعقل
بواسطة ان به تستعد النفس للادراك هو آلة لها فكانه هو المدرك وتفسيره هنا
باعتبار انه آلة للنفس في الادراك والاسناد السابق في الحقيقة مجازي لانه
بهذا الاعتبار من اسناد الشيء الى آلته وهو اسناد الى غير ما هو له **قوله** غريزة
يتبعها الخ قد عرف الشيخ ابو الحسن العقل بانه بعض العلوم الضرورية واستدل
في كونه ليس غير العلم الى انه لو كان غير العلم لجاز انفكاكهما من الجانبين او احدهما
وهو محال واعترض مستنده بان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع
الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا مجال
لانفكاك بينهما **قال** الامام الرازي والظاهر انها غريزة يتبعها
العلم بالضروريات اي بجنس الضروريات الصادق ببعضها فان العاقل اذا
كان سالما عن الافات المتعلقة بالادراكات كان مدركا لبعض الضروريات
قطعا والمراد التبعية على سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر لكن
بشرط سلامة الالات اي القوى الظاهرة والباطنة فالنائم لم يزل عقله
وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في
الالات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية
لدهشة وردت عليه **قوله** وقيل جوهر الخ العقل بهذا المعنى هو النفس
الانسانية بعينها بناء على القول بانها جوهر لا عرض وقد اختلف فيها هل هي جوهر

تعريف العقل

فاسناد الادراك الى النفس في السابق باعتبار ان الحس آلة له

مجودا وجوهر جسماني او عرض فذهب الفلاسفه الى الاول ووافقهم الحليمي
والغزالي والراغب وبعض الصوفية وذهب جمهور المتكلمين الى الثاني
وكثير منهم الى الثالث والصواب الامساك عن الخوض فيها ولا يخفى تغاير العقل
والنفس لغة وعرفا فلذا نبّه الشارح على ضعف القول باتحادهما بايراده بصيغة
قيل **قوله** والمحسوسات بالمشاهدة المراد بالمشاهدة الاحساس اعم من
ان يكون بالبصر او بغيره من الحواس الظاهرة او بالوجدان **قوله** وبعض
الفلاسفه هم المهندسون كما في المواقف زعموا ان النظر يفيد العلم في الهندسيات
والحسابيات دون الالهيات **قوله** بنا على كثرة الاختلاف قيل معناه
ان كلا من السمنية والبعض من الفلاسفة بنى قوله على الاحتجاج بكثرة الاختلاف
وتناقض الآرا وهذا هو ظاهر عبارة الشرح وعليه جرى مولانا زادة في شرحه وتبعه
غيره لكن يرد عليه ان العلوم المتسقة من العدديات والهندسيات ليس فيها
كثرة اختلاف فينتفي كونه مبنى لقول السمنية بالنسبة اليها ولذا جعل بعض من
كتب على الشرح البنا خاصا بالبعض من الفلاسفة فقط وهو المناسب لما في المواقف
فان الذي فيه جعل كثرة الاختلاف شبهة المهندسين وذكر شبهة اخرى
للسمنية ووجه تمسك المهندسين بالشبهة انه لو افاد نظر العقل علما لما اختلف
العقلا في الامر الواحد **قوله** والجواب ان ذلك اي ما ذكر من كثرة
الاختلاف وتناقض الآرا لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح مفيدا
للعلم بان يكون قطعي المادة والصورة **قوله** على ان ما ذكرتم اي من الاستدلال
بكثرة الاختلاف وتناقض الآرا على ان نظر العقل لا يفيد العلم مطلقا
او في الالهيات حكم منكم بان نظر العقل ليس بمفيد للعلم مستندين فيه الى
نظر عقولكم وفي ذلك اثبات ما نفيتم فيتناقض مدعاكم واستدلالكم
واعلم ان صدر الجواب حل للشبهة تحقيقا وقوله على ان الخ الزام
لهم بتناقض دليلهم ومدعاهم لكن قد يجاب عن التناقض من طرف البعض من الفلاسفة

انهم انما ينفون

بانهم انما ينفون العلم لا الظن في الالهيات ولعلهم يدعون ان قولهم النظر
لا يفيد العلم ظني فلا يتناقض كلامهم حينئذ **قوله** فان زعموا انه اي
استدلالهم بما ذكر معارضة للفاسد وهو بزعمهم دليلنا على ان العقل سبب
للعلم بالفاسد وهو استدلالهم بما ذكر **قوله** اما ان يفيد اي استدلالهم بما ذكر
قوله فلا يكون فاسدا يرد عليه نقضا الادلة الجدلية فان الدليل الجدلي يفيد
الزام الخصم وان لم يكن صحيحا عند المستدل **قوله** فان قيل كون النظر مفيدا
الخ دليل على انتفا العلم بالافادة لا على انتفا الافادة نفسها لكن القائل
بالافادة نفسها قائل بالعلم بها والمنكر ينكرهما معا قوله اثبات النظر بالنظر
اي لزم كون اثبات النظر مفيدا للعلم بالنظر الذي يتوقف الاثبات به على كونه
مفيدا للعلم فيدور لكونه يؤول الى اثبات الشي بنفسه **قوله** قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف حاصله منع الملازمة اي يمنع حصول ما ذكرتم انه لازم
للضروري من انتفا الخلاف فيه بنا على تسليم انه ضروري وهذا جواب الامام
الرازي وقوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله ايضا منع الملازمة بنا
على تسليم انه نظري وهو جواب امام الحرمين وقد جمع الشارح بين الجوابين
وتقدير حاصل كلامه ان يقال نختار انه ضروري ولا نسلم لزوم انتفا الاختلاف
والتفاوت في الضروريات او نختار انه نظري ولا نسلم ما ذكرتم من لزوم اثبات
كون النظر مفيدا للعلم بالنظر الذي يتوقف الاثبات به على كونه مفيدا للعلم
فقد يثبت النظري بنظر مخصوص **قوله** من الاشارة العقلا فكم من صبي صغير
استخرج بعقله من غير سابقة تجربة ما يعجز عنه شيخ كبير **قوله** وشهادة من الاخبار
اي الاحاديث النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم في النسا انهن ناقصات عقل
ودين وهو في الصحاح **قوله** وليس ذلك الخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا
مقرونا بشرائطه فيكون كل نظري صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم يتضح ذلك
بان يقال لنا قضيتان كليتان وهي ان كل نظر صحيح مقرون بشرائطه بان يكون

قطعي المادة والصورة فانه يفيد العلم وشخصية حكم فيها على جزئي معين من
افراد النظر كقولنا هذا النظر وهو العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بنتيجته وهو حدوث العالم وليس افادة النظر في هذه الشخصية ذلك
لخصوصه بل لاقترانه بشرائطه مادة وصورة وكل نظر مقترن بشرائطه مفيد
للعلم بنتيجته ضرورة انه لا فرق في ذلك بين نظر ونظر وهذا انتقال من
خصوص الى عموم دون توقف للعموم على الخصوص فلا دور واوضح من ذلك في دفع
الدور ما في شرح المواقف من قوله بعد ان ذكر القضيتين الكلية والشخصية
النتيجة في كل نظر قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة له وما قطعيا ما هو
حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل نظر هو كذلك حق قطعا
وهذا معنى قولنا كل نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد العلم اما الصغرى فلانه
لا معنى بصحة المادة والصورة الا القطع لحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها
للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وحكمنا بان هذا النظر المخصوص
اي الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا تصور الطرفين
من حيث خصوصهما فقط من غير ان يلاحظ العلم بكونه من افراد النظر اولا فلا
يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية
وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية نظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور
الطرفين وتصور الشيء باعتبار كونه نظرا ما كما في القضية الكلية غير تصوره
باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصوره من
حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون
الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر
كذلك فلا تكون الكلية ضرورية بل نظرية موقفة على تلك الشخصية فلا
استحالة فيه فان قيل لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها
فاذا اثبتت الكلية لحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم

الدور

الدور اجيب بان حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث
انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري
فلا دور اصلا هكذا اقرر في شرح المواقف وهذا التفصيل مع ابحاث
متعلقة به في شرح المقاصد هو المشار اليه بقوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة
تفصيل لا تليق بهذا الكتاب يعني بالمنع منع لزوم الدور على الثاني
من شقي الجواب **قوله** اي باول التوجه تفسير للبديهة ثم ما ثبت بالبديهة
ان جعل مقابله ما حصل بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كما فسره
الشارح فينبغي ان نفسر البديهة بانها اول التوجه من غير احتياج الى مباشرة
سبب من الاسباب لا الى خصوص التفكر وان جعل في مقابلة ما يثبت بالاستدلال ثبت
اي النظر في الدليل فلا ينبغي ان تفسر البديهة باول التوجه بل بعدم الاحتياج
الى النظر في الدليل ليدخل في البديهي كل ما ليس بالاستدلالي اذ لا واسطة بينهما
قوله فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه ان جعل الضروري في كلام
المتن مقابلا للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ورد عليه
ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وعلى تصور الطرفين
المقدور وان جعل مقابلا لما ثبت بالاستدلالي اي النظر في الدليل ورد
انه يلزم عليه خروج بعض انواع العلم الثابت بالعقل على القسمين كالتجربيات
والحدسيات اذ ليس حاصلا باول التوجه دون احتياج الى تفكر ولا هو
ثابت بالنظر في الدليل فيكون التقسيم غير مستوعب للاقسام ولهذا جرى
مولانا زاده في شرحه للعقائد على تفسير البديهة بعدم توسط النظر وجعل
الاكتسابي والاستدلالي مترادفين فقال وما ثبت منه اي من العلم الثابت
بالعقل نفسه من غير انضمامه الى عمل من اعمال الحس بالبديهة اي بلا واسطة
فكر ونظر سواء كان بديهيا باصطلاح غير المصنف او حدسيا او تجربيا او وجدانيا
فهو ضروري كالعلم بان الكل اعظم من الجزء وبان نور القمر مستفاد من نور الشمس وبان

شرب السقمونيا مسهل وعلم كل واحد بجوعه وعطشه وما ثبت بالاستدلالي
فهو اكتسابي اي نظري واستدلالي هذا كلامه وهو اولى مما سلكه الشارح
كما ينبغي الامثل ولك ان تقول بل التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري
بناء على ان قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير لقوله باول التوجه فان كلا منهما
غير محتاج الى تفكر والتقسيم حينئذ مستوعب للاقسام لكن قد عرفت المناقشة
في تفسير البديهة بما ذكر قوله كاليد مثلا فان من زعم انها قد تكون مما يعرض
لها من التورم اعظم من البدن وانه يصدق لذلك ان الجزء اعظم من الكل
فهو لم يتصور معنى الكل المتناول لها قبل عروض التورم وبعده ومعنى الجزء
الذي من علمه علم انها بعض من كل البدن قبل التورم وبعده قوله اي النظر
هو الفكر الذي يطلب به علم او ظن قوله سواء كان استدلالا من العلة على
المعلول ويسمى برهان اللم وهو ان يكون الحد الاوسط فيه مع عليته للنسبة
الاكبر الى الاصغر في الذهن علة لوجود ما يطابق تلك النسبة في الخارج كما
اذا قيل في المثال الذي ذكره الشارح هذه نار وكل نار لها دخان ينتج هذه
لها دخان لانك لو قلت هذه لها دخان فقيل لك لم فقلت لانها نار
كنت قد اتيت بالعلة الشافية لسؤال السائل قوله او من المعلول على
العلة ويسمى برهان الان وهو ان يكون الاوسط علة في الذهن فقط فهو يفيد
انيه النسبة في الخارج اي ثبوتها دون لميتها كقولك هذا دخان وكل دخان
عن نار فهذا عن نار قوله وقد يختص الاول باسم التعليل على ذلك جرى النسفي
في مقدمة الخلاف وغيره قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار الاولى ان يقال وهو النظر والاستدلال ليفيد ان النظر والكسب
والاستدلال بمعنى يطلق كل منهما على استخراج العلم من الدليل سواء كان
استدلالا من العلة على المعلول او العكس كما قدمنا انه الاولى وعليه جرى
مولانا زادة في شرحه قوله والاصغاء اي اصغاء الاذن الى الكلام ليتمعه

وتغليب الحدقة

وتغليب الحدقة في الشيء ليبصره ونحو ذلك في الحسيات كتقريب الانف
من الشيء الذي يشمه فعلى تفسير الشارح يدخل هذه في الاكتسابي ويكون
لدخولها فيه اعم من الاستدلالي فيكون الضروري المقابل للاكتسابي اخص
من الضروري المقابل للاستدلالي لان نقيض الاعم مطلقا اخص من
نقيض مطلقا قوله ويفسر بما العلم الحاصل الذي لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق اي لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله كما انه لا دخل لها في
الانفكاك عنه وبعضهم ادرج الحسيات في الضروري بهذا التفسير
حملا لما لا يكون تحصيله مقدورا على ما لا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله
ولكل منهما وجه قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر الى اخره تنبيه
منه لان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان له قوله فمن هاهنا اي من
جهة كون الضروري يقال تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما مر وتارة في
مقابلة الاستدلالي ويفسر بما مر جعل بعضهم كصاحب البداية العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا لحصوله بمباشرة الاسباب بالاختيار من طرق
الحواس بالاصغاء ونحوه وجعل بعضهم كصاحب التمهيد ضروريا لحصوله من
غير استدلال وقد عرفت بما قرره الشارح ان الاكتسابي اعم من الاستدلالي
وان الضروري بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول لكن من وجه لان
الاول يتناول التصورات الضرورية بخلاف الثاني اذ لا يتناول
الا الضروري من التصديقات ووجه عمومه فيهما انه يصدق على ووجه خصوصه
ما فيه دخل لقدرة المخلوق منها مما يحصل بدون نظر ودليل قوله
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فان الحكم على الثلج بانه
بارد وعلى النار بانها حارة مستند الى الحس غير محتاج الى نظر واستدلال
وليس المراد ان كل ما لا يحتاج الى استدلال ضروري تصورا كان او تصديقا
لانه يرد عليه التصورات المكتسبة اذ يصدق انها غير محتاجة الى الاستدلال

وان كانت تكتسب من التعريف **قوله** فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب
البداية الحاجة توهم التناقض في كلام صاحب البداية وهو الامام نور الدين
احمد بن محمود بن ابي بكر الصابوني البخاري الحنفي انه قابل الكسبي بالضروري وجعل
الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاستدلالي
فكان ما جعله قسيما للكسبي اولا قسيما منه ثانيا ووجه دفع التناقض ان
الضروري يقال بالمعنيين المذكورين في الشرح فالقسيم ما يقابل الاكتسابي
والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وقد دفع ورود التناقض ابتدا بان المقسم
الاسباب لا يفيد كونها مباشرة واحد الاقسام وهو الحاصل بنظر العقل ينقسم
الى ما يحصل باول النظر من غير تفكر والى ما يحصل بتفكر ولو سلم ان المقسم الاسباب
يفيد كونها مباشرة فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر
العقل اعم من وجه من السبب المباشر لان ما يحصل باول النظر دون فكر
حاصل بدون مباشرة سبب وما يحصل بالفكر حاصل بسبب مباشر والسبب
الذي هو المقسم في كلام صاحب البداية يصدق بالسبب المباشر وغيره وقول
صاحب البداية من غير فكر تفسير باول النظر ليكون الضروري بمعنى
الحاصل من غير فكر فيدخل فيه الحدسيات والتجريبيات اذ لا فكر فيها
لان الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب دون تدرج
بخلاف الفكر وحكم العقل في كل من الحدسيات والتجريبيات مستند
الى الحس مع تكرار المشاهدة والفرق بينهما ان السبب في التجريبيات
معلوم السببية مجهول الماهية والسبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا **قوله** بطريق الفيض اي بلا كسب بمباشرة سبب بالاختيار
قال القشيري الخطاب الوارد على الضمير قد يكون بالقا الملك الخاطر
وقد يكون بالقا الشيطان وقد يكون من حديث النفس وقد يكون
من قبل الحق سبحانه وتعالى فاذا كان من قبل الملك يسمى الالهام واذا

كان من قبل الشيطان

كان من قبل الشيطان يسمى الوسواس واذا كان من قبل النفس فهو الهاجس
واذا كان من قبل الله تعالى فهو خاطر حق وجملة ذلك من قبيل الكلام النفسي
واذا كان من قبل الملك فانما يعلم صدقه بموافقة العلم ولهذا قالوا كل خاطر
لا يشهد له ظاهر الشرع فهو باطل وقد جرى الغزالي في منهاج العابدين على
تفسير الالهام والوسوسة بما ذكر واتى بضابط حسن للتمييز بين انواع الخواطر
المذكورة **قوله** وكان الاولى ان يقول اسباب العلم بالشيء اي بالعلم بدل
المعرفة ويسقط لفظ الصحة لقوله انه لا وجه لتخصيص الصحة بالذكر اما التعبير
بالعلم فليوافق قوله اولا ثم اسباب العلم للخلق واما اسقاط لفظ الصحة فلان
الالهام ليس من اسباب العلم بفساد الشيء ايضا وقد اجيب عن هذا بان المراد
الصحة بمعنى الثبوت لا ما يقابل الفساد حتى يتوهم ان الالهام سبب للعلم بفساد
الشيء اذ كثيرا ما تستعمل الصحة بمعنى الثبوت يقال صح عندي كذا وصح ما ادعيناه
وقال الشاعر صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن اي ثبت ودفع
هذا الجواب بان الظاهر المتبادر من لفظ الصحة مقابل الفساد فالحمل على الثبوت
حمل على خلاف الظاهر بغير دليل ففي التعبير بالصحة ايهام لخلاف المقصود وفيه ايضا
استدراك لان العلم بالصحة وغيرها يوخذ من اطلاق لفظ المعرفة **قوله** ويصلح
للالزام على الغير اي لالزامه حكما من الاحكام وتعدية الالزام بعلى لتضمينه معنى
الاحتجاج ولو عبر بقوله لا لزام الغير لكان اولى **قوله** والا فلا شك انه قد يحصل
به العلم اي فيكون مختصا بصاحبه كما قاله السهروردي في العوارف وجماهير العلما
على انه ليس بحجة مطلقا **قوله** وقد ورد القول به في الخبر ففي البخاري عن ابي هريرة
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم لقد كان فيمن قبلكم من الامم محدثون
فان يكن في امتي احد فانه عمر وهو في مسند احمد وصحيح مسلم من حديث عايشة
بمعناه وقد وقع لعمر رضي الله عنه قضية سارية كما سياتي تخريجه في محله من
كرامات الاوليا وظاهر رواية البخاري السابقة الحصر في عمر لكنه غير مراد

بشهادة لفظ رواية مسلم عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول
قد كان فيمن قبلكم من الامم محدَّثون فان يكن في امتي منهم احدٌ فان عمر ابن
الخطاب منهم **قوله** وحكي عن كثير من السلف يحتمل ان المراد به ان كثيرا من
السلف قالوا بان الالهام سبب للعلم بالشيء في حق صاحبه ويحتمل ان المراد انه
حكي وقوع الالهام لكثير من السلف ومن مشهور ذلك ما رواه مالك في الموطا
عن عايشة رضي الله عنها ان ابا بكر رضي الله عنه قال لها لما حضرته الوفاة
اني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا فلو كنت جددتيه واخذتيه كان لك وانما
هو اليوم مال الوارث وانما هما اخواك واختاك فاقتسموه على كتاب الله قالت
قلت يا ابت انما هي اسما فمن الاخرى قال ذو بطن بنت خارجة اراها جارية
فولدت جارية والوارد مما وقع للسلف من ذلك كثير جدا مستغن بشهرته
عن الاستشهاد له **قوله** فكانه اراد كان لا موقع لكلمة هنا واللايق الاوضح ان
يقال واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فليسا من اسباب العلم اذ
الاول يفيد الظن والثاني يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فلا
يردان على حصر الاسباب في الثلثه **قوله** والعالم الخ لما ذكر المصنف اسباب
العلم اردف ذلك بالمقصود من ذكرها وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع
العلوم الاسلامية وقانون الحجج الافحامية لانه لو كان قديما لزم ان لا يكون
متناهيا وللزم نفي ما جاءت به الشرايع من فنا العالم وتبديل الارض غير
الارض والسموات ونفي القيامة فتبطل فائدة الوعد والوعيد ويلزم تكذيب
الرسل وانكار الشرايع وذلك من اقبح الكفر **قوله** من الموجودات بيان
لما سوى الله تعالى وهو على راي منكري الاحوال اما مثبتوها كالقاضي فهي
عندهم قايمة بموجود وليست موجودة ولا معدومة كعالمية زيد مثلا ليست
عندهم موجودة فيه ولا هي معدومة عنه وهي قايمة به فعلى هذا ايراد في التعريف و
الاحوال لانها من العالم **قوله** مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية اي انه سمي

عالماً لكونه يعلم به

عالما لكونه يعلم به كالطابع بفتح البا الموحدة لما يطبع به والخاتم لما يختم به وليس
من التعريف كما هو المشهور اذ لو كان من التعريف لكان مستدركا في التعريف
هو او ما قبله **قوله** يقال عالم الاجسام فيه اشارة الى ان المراد ما سوى الله
تعالى من الاجناس والى ان العالم اسم للقدر المشترك بين المجموع وبين كل جنس
منه فيصح اطلاقه لكل منهما وانما يصح جمعه باعتبار اطلاقه لكل جنس جنس لا
باعتبار اطلاقه للمجموع على ان الاجناس اجزاء له **قوله** الى غير ذلك من الاجناس
كعالم الانسان وعالم الارواح فزيد ليس بعالم بل من العالم **قوله** فيخرج صفات الله
تعالى اشارة الى انه لا حاجة لذكر الصفات في قول من عرف العالم بانه ما سوى الله
تعالى وصفاته كابن فورك وامام الحرمين في اللمع لانها ليست غيره كما انها ليست
عينه وانما يتم ذلك اذا كان المراد بسوى معنى الغير اصطلاحا ليكون المعنى ان
العالم اسم لما ينفك عن الصانع لا معنى الغير لغة وهو المغاير لامر ما وارادة
الاصطلاحي خلاف المتبادر من لفظ سوى **قوله** وما فيهما من الكواكب السيارة
والثابتة ومن الملايكة وغير ذلك **قوله** وما عليها اي من الحيوان والنبات
وغيرهما **قوله** خلافا للفلاسفة اي لبعضهم وهذا البعض هم ارسطو واتباعه من
المتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا فانهم ذهبوا الى قدم السموات
بذواتها وصورها واشكالها وقدم الاجسام العنصرية بموادها شخصا وبصورها
الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا وهذا ما نقله الشارح لكن قوله و
صورها لكن بالنوع لا يفي بالعبارة عن ذلك الا ان يراد بالنوع فيها الاضافي
الذي هو جنس بالاضافة الى ما تحته نوع بالاضافة الى ما فوقه ومعنى
قولهم ان صور العناصر قديمة بالنوع ان نوعها مستمر الوجود متعاقب افراده
الشخصية ازلا وابدا والافراد الشخصية حادثة وقد رتبوا على قولهم ان
صورها النوعية قديمة بجنسها انه يجوز ان يكون نوع النار حادثا غير
مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون

والفساد وفي قوله خلافًا للفلاسفه تنبيهٌ على ان القول بحدوث العالم
هو الذي عليه المليون قاطبةً من المسلمين واليهود والنصارى **قوله** نعم جواب
سؤالٍ مقدرٍ تقديره قولكم ان الحكما لا يقولون بالحدوث ممنوعٌ بل هم قايلون
به وتقدير الجواب ان قولهم بالحدوث بمعنى غير محل نزاعهم فانهم انما يقولون
بالحدوث بمعنى احتياج الشي في وجوده الى الغير ويسمونه الحدوث الذاتي
ومحل نزاعهم الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني ويقابله
القدم الزماني ويقابل الاول القدم الذاتي وهو عند الفلاسفة خاص بالباري
جل اسمه دون القدم الزماني اذ لا منافاة عندهم بين القدم الزماني والحدوث
الذاتي لانهما بزعمهم الباطل يجتمعان في العقول والنفوس القديمة **قوله** لما ستبين
اي من دليل حدوث كلٍ منهما ولم يتعرض المصنف لهذا الدليل فمرجع الضمير
في له هو قوله ما بقرينة قوله ان المختصر مقصورٌ على المسائل دون الدلايل **قوله** ما
اي ممكن انما فسر بذلك احترازًا عن ذات الباري عز اسمه ولما كان هذا التقسيم
خلاف الظاهر لان ما عامة للممكن وغيره وانما يصرف اللفظ عن لقرينة نبه الشارح
على ان القرينة هنا حالية لا مقالية وهي جعله من اقسام العالم وهو ما سوى الله
تعالى **قوله** ومعنى قيامه اي قيام العين او الممكن وقيد بالاضافة للاحتراز
عن قيامه تعالى بذاته **قوله** ان يتحيز بنفسه الخ اورد على هذا التعريف انه
يصدق على المركب من عين وعرضٍ قايم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين ولك ان
تمنع كون السرير متحيزًا بنفسه بل المتحيز بنفسه العين واما العرض القايم بالعين
وهو هنا الهيئة السريرية فمتحيز بتحيز العين **قوله** اي محله الذي يقومه اي يحتاج
العرض في وجوده اليه فان الشيئين اللذين يحتاج احدهما الى الاخر في وجوده
الخارجي ان كان المحتاج هو الحال سمي عرضًا والمحل موضوعًا وان كان المحتاج
هو المحل سمي عندهم الهيولى والحال الصورة واما احتياج كلٍ من الشيئين الى
الاخر في وجوده الخارجي فهو الدور الباطل هو وما يستلزمه **قوله** هو وجوده

في الموضوع اورد عليه ان وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع وهو مغاير
لوجوده في نفسه اذ لا يخفى ان امكان ثبوت شي في نفسه غير امكان ثبوته لغيره
واجيب عنه بان المعنى انهما بحيث لا يتمايزان الا في الاشارة الحسية
وفيه تكلفٌ والتحقيق ان المعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده الذي وقع
الموضوع طرفًا له فوجود السواد مثلا في نفسه هو وجوده الذي وقع الابنوس
مثلا طرفا له فليس للسواد وجود غير تابع للمحل وليس المراد ان وجوده في
نفسه هو عليتا تامل **قوله** ولهذا يمتنع الانتقال عنه اي عن الموضوع والمعنى انه
يمتنع انتقال العرض من محل الى محله وهذا متفق عليه بين المتكلمين والحكما
لكن لكلٍ من الفريقين دليل يلايم اصله كما قرر في مطولات الكلام فان قيل ما
ذكرتم من امتناع الانتقال على العرض انكار للحس فان رايحة الزهر مثلا ينتقل
الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس اجيب
بان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور او المماس شخص اخر من الرايحة او
الحرارة مماثل للاول الحاصل في الزهر والنار بخلق الله الفاعل المختار عندنا
بطريق العادة عقب المجاورة او المماسة واما الحكما فيزعمون انه تفيض ذلك
الشخص الاخر على المحل الثاني من العقل الفعال بطريق الوجوب
على ما عرف من تمهيدهم **قوله** وعند الفلاسفة الى اخره حاصله ان مبنى قيام
الشي بنفسه عند الفلاسفة اعم منه عند المتكلمين لان المستغني عن محل يقومه
بتفسير الفلاسفة يتناول المتحيز كالجسم وغير المتحيز وهو الجواهر المجردة التي اثبتوها
من العقول والنفوس وقد وافقهم طايفة من المسلمين في النفس الحيوانية كالحليمي
والغزالي وابي نصر الدبوسي والراغب فقالوا ان النفس جوهر مجرد اي ليست قوة
جسمانية حالة في المادة ولا جسمًا وانما اتصاله بالجسم اتصال حكم الملك
الذي بمصر مثلا بالشام يدبرها وهو غير حالٍ بها والجمهور من اهل الاسلام على
نفي المجردات عقولًا كانت او نفوسًا ثم جمهور الذين خاضوا في الكلام في النفس

على انها جسم لطيف سارٍ في البدن سريان ماء الورد والنار في الفحم واما ما اثبته (والورد)
الفلاسفة من النفوس الفلكية فلم يوافقهم على اثباته علماء الاسلام **قوله** بحيث
يصير الاول نعتًا اى للثاني والثاني منعوتًا اي للاول ويجوز ان يكون القايم بالغير بهذا
المعنى امرًا عدميًا كالسرعة في وصف الحركة اذ يقال حركة سريعة والسرعة امر اضافي
ليس موجودًا في الخارج لانا لا نعلم سرعة الحركة الا بالنسبة الى حركة اخرى بطيئة
قوله سوا كان اى الاول متحيزًا اي بالتبعية كما في سواد الجسم **قوله** كما في صفات
الباري فان متكلمي الاشاعره يثبتون قيامها بذاته المقدسة ويفسرونه بالاختصاص
الناعت لا بما فسروا به قيام الجوهر والعرض لتعاليه سبحانه عنهما **قوله** والمجردات
عطف على الباري اي وصفات المجردات وقد ذكران الشارح غير هذه العبارة
بحذف لفظة الباري والواو فقال كصفات المجردات اكتفا بصدق معنى
المجرد على الباري تعالى **قوله** من جزئين بيان لادنى مراتب الجسم عند جمهور الاشاعرة
وعليه فيعرف الجسم بانه المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وسيأتيك قريبًا ما
يوضحه فعند الاشعرية لا واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وعند المعتزلة بينهما
واسطة هي الخط واقله جوهران والسطح واقله عند محققيهم ثلثة وقيل اربعة
لحصوله من تركب خطين واقل ما يتركب منه الجسم اربعة عند بعضهم وثمانية
عند بعضهم وستة عند اخرين والسطوح التي اثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر
وفيها مفاصل بالفعل والتي اثبتها الفلاسفة اعراض متصلة في ذواتها **قوله** وعند
البعض هم طايفة من متقدمي الفلاسفة لا بد من ثلثة اجزا اي على هيئة المثلث
ليتحقق عروض الابعاد الثلثة هذا اذا فسر الطول بالبعد المفروض اولا والعرض
بالمفروض ثانيًا والعمق بالمفروض ثالثًا اما اذا فسر بالابعاد المتقاطعة على زوايا
قائمة فلا يخفى عدم تحققها بالاجزا الثلاثة وقد خلط الشارح النقل عن المعتزلة
بالنقل عن الحكما والفريقان مختلفون في المواقف عن ابي علي الجبائي وذلك
بان يوضع جزان معنى ما يثبتونه من السطح ونحوه **قوله** وعند البعض من ثمانية اجزا

نقله في

نقله في المواقف عن ابي علي الجبائي وذلك بان يوضع جزان فيحصل الطول ويوضع
جزان اخران الى جانبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اجزا فوق الاربعة الاولى
فيحصل العمق وبذلك يتحقق تقاطع الابعاد على اربع زوايا قائمة وتوضيح ذلك فنقول
اذا قام خط على خط عمودًا عليه بان لم يكن له ميل الى احد الطرفين اصلا حتى
حدث عن جنبتيه زاويتان متساويتان فاعتنان هكذا ا ـــ قائمة
وان كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى
حادة والاخرى كبرى وتسمى منفرجة هكذا ا ـــ حادة / منفرجة اذا تقرر ذلك فنقول
اذا قاطع خط مستقيم خطا مستقيما على سوا حصل تقاطعهما اربع زوايا قائمة

واقل ما يتحقق به الخط جزان لا يتجزان ويسمى كل منهما
نقطة فنفرض خطا طولا وخطا عرضا وخطين اخرين على سمتيهما عمقا فيحصل
التقاطع المذكور ويكون الاجزا ثمانية وقد ورد القول بالاحتياج في تحقق
الابعاد الى اربع زوايا قائمة ليحتاج الى ثمانية اجزا بل يكفي لتحقق الابعاد
اربعة اخرى بان يتالف اثنان بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع **قوله** وليس
هذا نزاعًا لفظيا راجعًا الى الاصطلاح اشار بقوله راجعًا الى الاصطلاح الى الاحتراز
عن كونه لفظيا راجعًا الى اللفظ واللغة كما قاله الامام الرازي في الاربعين
فان الشارح لم يقصد رده **قوله** بل هو نزاع في ان المعنى الخ يعني ان للجسم معنى
معينًا اختلف هل يكفي لتحققه جزان او لا بد من اكثر ثم اذا قلنا يكفي لتحققه
جزان فما معناه يتضح ذلك بان نقول الجسم جوهر قام به التالف والتالف يقوم
بمجموع الجزئين مثلا عند الاشعري وجمهور اتباعه وبكل واحد منهما عند
القاضي **قال** شارح المواقف وليس ذلك بنزاع لفظي اي ان الجسم يطلق على ما هو
مولف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مولف مع غيره كما توهمه
الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل في الجسم موجود غير الاجزا التي هي الجواهر
الفرده هو الاتصال والتالف كما تثبته المعتزلة او ليس فيه ذلك فذهب الجمهور

الى الاول فقالوا الجسم مجموع الجوهرين والقاضي الى الثاني فقال كل منهما جسم قال شارح
المواقف ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف يعني بالكلام ما ذكر في توجيه كون
النزاع معنويا قوله وجسام بتخفيف السين وتشديدها مع ضم الجيم فيهما في الصحاح
جسم الشيء عظم فهو جسم وجسام وفي المحكم جسم الرجل وغيره جسامة فهو جسم وجسام
وجسام قوله الذي لا يقبل الانقسام اي لا يقبله بوجه ما لا فعلا اي لا بالكسر
لصلابته ولا بالقطع لصغره ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا
فرضا من العقل مطابقا للواقع اذ العقل والحالة هذه يعجز عن الحكم بالانقسام
لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم اي في نفس الامر والا فالعقل قد يفرض المحال والفرق
ما بين الكسر والقطع ان القطع يحتاج الفصل فيه الى نفوذ جسم اخر بخلاف الكسر والفرق
بين الوهم وفرض العقل ان الفرض العقلي لا يقف في القسمة بل يقدر على تقسيم بعد تقسيم
من غير انتهائها الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم فانه يقف في القسمة لانه لا يدرك
الا المعاني المتادية من طرق الحواس وما لا تدركه الحواس لا يدرك المعاني الجزئية ه
قوله ولم يقل وهو الجوهر اي بدل قوله كالجوهر لئلا يلزم انحصار غير المركب في الجوهر
بمعنى الجزء الذي لا يتجزا فيرد عليه منع انحصاره فيه ويسند بان هناك اخر كالهيولى
والصورة والمجردات وهي النفوس والعقول وهذا المنع وان امكن دفعه بان المقصود
حصر ما ثبت وجوده عند اهل الحق من الاعيان فالاحتراز عن وروده اولى واعلم
ان تقسيم ما له قيام بذاته الى مركب وغيره كما في المتن هو طريق المتكلمين واما الحكما
فاقسام الجوهر عندهم الهيولى والصورة والنفس والعقل لان الجوهر اما محل او لا والاول
الهيولى والثاني اما حال بذلك المحل وهو الصورة او مركب من المحل والحال اي الهيولى
والصورة وهو الجسم او غير ذلك وهو المفارق ثم المفارق اما يتعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف او لا والاول النفس الانسانية ان تعلق ان تعلق ببدن الانسان
والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل وبسط بيان معاني هذه الالفاظ وذكر
اقسامها محله مطولات الحكمة والكلام هذا وههنا اعتراض لمولانا زاده

على قول الشارح ولم يقل هو الجوهر الى اخره حاصله ان مقصود المصنف اثبات
ان العالم حادث بتقسيمه الى الاعيان والاعراض وتقسيم الاعيان الى
الجسم والجزء الذي لا يتجزا ثم اثبات ان كلا من الاقسام محدث ليثبت
ان العالم بجميع اجزائه محدث فاذا لم ينحصر قسم من العالم كالاعيان في قسمية كالجوهر
والجسم لم يثبت باثبات حدوثهما وحدوث الاعراض حدوث العالم بجميع
اجزائه لاحتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه فلا يتم التقريب وقد اجيب بان
مقصود المصنف اثبات العالم بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث
المحتمل لا ينافيه فان قيل وجود جوهر مركب من جوهرين مركبين محتمل فلم لم
يلتفت اليه المصنف بل حصر المركب في الجسم اجيب بان احتمال المركب
في المجردات مما لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف قوله بمعنى
الجزء الذي لا يتجزا احترازا عن الجوهر بمعنى ما ليس بعرض سوا كان مركبا او لا قوله
كره حقيقية هي جسم يحيط به سطح واحد في داخل ذلك الجسم نقطة يكون الخطوط
منها الى السطح في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي ما له طول وعرض فقط
قوله لكان فيها خط بالفعل اي مستقيم لان الالزام هذا وان كان مطلق الخط
بالفعل ينافي الكرية الحقيقية قوله واشهرها عند المشايخ يعني مشايخ الحنفية
ولضعف هذين الوجهين لم يعرج عليهما مشايخ الاشعرية قوله وذلك انما
يتصور اي يتعقل في المتناهي يرد عليه ان تعلقات علمه تعالى وكذا تعلقات
كلامه كل منهما اكثر من تعلقات قدرته تعالى مع ان الكل غير متناه قوله ليس
لذاته اي بل لخلق الله قوله والا لما قبل الافتراق اي بدل الاجتماع لقيام
الذات الموجب للاجتماع قوله قادر على ان يخلق فيه الافتراق اي بدل
الاجتماع لان نسبة القدرة الى الضدين كالاجتماع والافتراق على السوا قوله
لان الجزء الذي تثبتونه ينافيه استدلال على ان الله تعالى قادر على خلق
الافتراق في الجزء الذي هو مركب من جوهرين فاكثر بانه ان كان ذلك الافتراق

امرًا ممكنًا صح تعلّق القدرة به دفعًا للعجز **قوله** ثبت المدعى وهو انه الجزء الذي
لا يتجزا لانا اذا فرضناه غير ممكن تفريقه كان انقسامه محالا والقدرة لا تتعلق
بالمحال **قوله** والكل ضعيف اي الثلاثة الاقوى والاشهر بوجهيه **قوله** اما الاول
اي الاقوى وحاصل ما اعترضه به ان اللازم منه ثبوت النقطة وهو غير
المطلوب والمطلوب ثبوت الجزء وهو غير اللازم وهذا ان صح فعلى تقدير
عرضية النقطة اما على تقدير جوهريتها كما هو مذهب المتكلمين فاللازم هو المطلوب
فان قيل النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكره فلا نقطة اجيب بان
قولهم النقطة نهاية الخط قضيه مهملة لا كليه فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي
هي نقطة بلا خط وكذا المركب **قوله** ليس حلول السريان الخ قيام الحال بمجموع المحل
المنقسم من حيث هو مجموع وكونه صفة له وان لم ينقسم بانقسامه يسمى حلولا غير
سرياني كالنقطة في الخط والاضافه في محلها عند القايل بوجودها ويسمى ايضا
حلولا جواريًا والحلول السرياني هو ان يحل كل جزء مقداري من اجزا الحال في كل
جزء مقداري من اجزا المحل بحيث يلزم من الاشارة الى احدهما الاشارة الى الاخر
كحلول ما الورد في الورد **قوله** واما الثاني والثالث الخ حاصله ان الفلاسفه
لا يقولون باجتماع الجسم وتالفه من اجزا بالفعل حتى يلزم ما ذكرتم من اجتماع اجزا
الجسم ليس لذاته وان اللازم من دليلكم الثاني هو الاستوا في عدم تناهي
كل منهما وهو غير محال انما المحال استوا مقداريهما وهو غير لازم قال في شرح
المقاصد واجيب بان الاستوا في الاجزا يستلزم الاستوا في المقدار ضرورة
ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزا بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم
تكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم هذا وقد
قرر الوجه الثاني بطريق لا يرد عليه اعتراض الشارح حاصله ان كل ممكن
مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فالواحد
من المفترقات ان امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت

الافتراقات

الافتراقات الموجوده فلم يكن مفترقا واحدا وقد فرضناه مفترقا واحدا وان
لم يمكن افتراقه مرة اخرى ثبت المدعى **قوله** وليس فيه اجتماع اجزا اصلا
بل هو واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شي من المفاصل والمقاطع اصلا
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية **قوله** وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
القايم به جواب السؤال تقديره اذا لم يكن فيه اجتماع اجزا اصلا فينبغي
ان لا تتفاوت الاجسام بالعظم والصغر وتقرير الجواب ان العظم والصغر باعتبار
المقدار القايم بالجسم وهو عارض للصوره لا باعتبار الاجزا قلة وكثرة لان
تألف الجسم عندهم من الهيولى والصوره وقد اورد عليه ان المقدار عرض وجود
العرض موقوف على وجود المحل فلا تتوقف كيفيته من الزياده والنقصان عليه
اولى **قوله** واما ادلة النفي اي نفي الجزء ومحل بيانها وبيان ضعفها مبسوطات
الكلام لكن منها لجمهور متاخري الفلاسفه ان الجزء الذي لا يتجزا لو تحقق امكن
فرض ثلثه اجزا متماسة يلقى الاوسط كلا من الطرفين بغير ما يلقى به الاخر فينقسم
هو والطرفان ايضًا واجيب بان الملاقاة انما هي بالنهاية القايمة بالمتناهي
فيلزم ان يكون للاوسط نهايات هما عرضان قايمان به لا جزان فلا يلزم الانقسام
ومنها انه لو تحقق امكن فرض صفيحة مركبة من اجزا لا تتجزا فاذا نظرنا اليها راينا
احد وجهيها فاحد الوجهين غير الاخر فيلزم الانقسام واجيب بان المرئي وغيره
انما هما النهايتان فلا يلزم الانقسام وفي كل من الجوابين نظر مبين في شرح المواقف
قوله نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة الخ يستدعي بيان امور ثلثة الاول وجه
النجاه عما ذكر الثاني طريق اذا اثبات الهيولى والصورة الى قدم العالم الثالث وجه
كون اصول الهندسة مباني لدوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها
اي كما في المايع اذا ادخلت فيه خشبه ثم اخرجت منه اما الاول فبيانه ان اثبات
الهيولى والصوره مبني على نفي الجوهر الفرد اذ بتقدير ثبوته لا هيولى ولا صورة
ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم يتركب من جواهر فردة والجوهر عند المتكلمين

عبارة عن حادث متحيز بالذات وحدوثه مستلزم لكون صانعه فاعلا بالاختيار
لا بالايجاب فالجوهر مستند في وجوده الى الفاعل المختار واما الثاني فبيانه
ان الفلاسفة المثبتين للهيولى التي هي المادة زعموا انها قديمة بالزمان بناء منهم
على اصلهم الفاسد وهو الايجاب بالذات قالوا ولانها لو لم تكن قديمة لاحتاجت
الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو محال
قالوا فثبت ان المادة قديمة وهي لا تخلو عن الصورتين الجسمية والنوعية
لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم وكون حشر الاجساد
ممتنعا لكون الحشر باجتماع الاجزاء بعد تفرقها وهو عندهم غير ممكن لانتفاء الجزء بل
تنعدم الصور والاعراض ويمتنع اعادة المعدوم فيمتنع الحشر عندهم وقد يقولون
ان امتناع الحشر لكونه مبنيا على ثبوت الاخرة المنافي لاستمرار الاولى اللازم لقدم
العالم اللازم لقدم الجسم المنافي لتركبه من الجزء الذي لا يتجزأ واما الثالث فتقدم
على بيانه ان قوله وكثير من اصول الهندسة جعله بعضهم عطفا على قوله كثير من
ظلمات الفلاسفة والاقرب انه عطف على اثبات الهيولى ثم نقول ان ابتناء امتناع
الخرق والالتيام عندهم على اصل هندسي معروف واما ابتناء دوام حركة الافلاك
على اصل هندسي فغير معروف ولعل الشارح ظفر باصل يبتني عليه ذلك واعلم
ان الاصول الهندسية التي بني عليها امتناع الخرق والالتيام مبنية على
ابطال الجزء الذي لا يتجزأ فاذا ثبت التركب من الجزء الذي لا يتجزأ كان في ثبوته
نجاة عن تلك الاصول التي بني عليها امتناع الخرق المنافي لما ورد به الشرع المطهر
من المعراج وغير ذلك فمن الاصول الهندسية المبنية على ابطال الجزء الذي
لا يتجزأ قولهم لنا ان نعمل على اي خط شئنا مثلثا متساوي الاضلاع فانهم بنوا ذلك
على انه لا يتصور مثلث في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين
فيوجب انقسام الاجزاء الثلثة بناء منهم على نفي الجوهر الفرد ومنها قوله كل زاوية
قائمة يمكن تنصيفها فان ذلك مبني عندهم على تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي

الزاوية بناء على انتفاء الجوهر الفرد الذي بنوا عليه امتناع الخرق والالتيام فهو ان
الحركة المستديرة لا تكون مبدأ ميل على الاستقامة وحركة الفلك مستديرة
قالوا يستحيل ان يكون مبدأ ميل على الاستقامة لان المستقيم يقتضي التوجه
الى الجهة والمستدير يقتضي الصرف عنها وهما امران يستحيل اجتماعهما فثبت
ان ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيم فيمتنع ان يتحرك على الاستقامة وكل ما لا
يتحرك على الاستقامة يستحيل عليه الخرق والالتيام لانهما لا يعقلان الا عند
الحركة المستقيمة ولا يخفى هذا الاستدلال **قوله** على ما سبق اي من ان الاول تفسير
المتكلمين والثاني تفسير الفلاسفة واصحابنا لا ينكرون الثاني بل في شرح المواقف
انه الصحيح في تفسير قيام الشيء بالشيء **قوله** فان ذلك انما هو في بعض الاعراض اي
فيكون التعريف غير جامع اذ لا يتناول الكم ولا الكيف وذلك البعض الذي يتناوله
هو الاعراض النسبية السبعة الاضافة وهي النسبة المتكررة كالابوة والبنوة
والفوقية والتحتية والاين وهو حصول الجسم في المكان وعرف ايضا بانه هيئة
تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي والمتى وهو حصول الجسم او الهيئة التابعة
لحصوله في الزمان والوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
بعض بالقرب والبعد والمحاذات وغيرها والملك وهو نسبة الشيء الى ملابس له ينتقل
بانتقاله كالتعمم والتقمص ويعرف ايضا بانه هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل
بانتقاله وان يفعل وهو التاثير اي كون الشيء بحيث يؤثر في غيره كالمسخن ما دام
يسخن وان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن ما دام يتسخن **قوله** قيل هو تمام التعريف
اورده بصيغة التمريض لان التعريف تم بما قبله اذ الكلام في اقسام العالم فقوله
ما بمعنى ممكن فلم تدخل صفات الباري ليحتاج الى اخراجها فقوله ويحدث
الى اخره بيان لان العرض حادث وان محله الاجسام والجواهر الفردة بعد
تمام تعريفه **قوله** واصولها اي الاصول البسيطة التي يتركب منها **قوله** وهي
الاجتماع اي كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق

اي كونهما في حيزين بحيث يمكن تخلل ثالث بينهما **قوله** والعفوصة والقبض
الفرق بينهما ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه معًا والقابض يقبض ظاهره
فقط وقد فسر في القاموس العفوصة بالمرارة مع القبض وفسر القبض بتشنج
الجلد كما يحدث من اجتماع لحم الفم واللسان عقب اكل السفرجل ونحوه والتفاهة
بالمثناه فوق مصدر تفه بالكسر قال في القاموس اخذًا من تهذيب الازهري
الطعم تفه تفهة ليس لها طعم حلاوة او حموضة او مرارة **قوله** وليست لها اسما
مخصوصة انما اسماؤها على وجه العموم باعتبار اوجه ثلثه احدها الملائمة
والمنافره فيقال في الملايم ريح طيب وفي المنافر ريح خبيث او منتن الثاني كراهة
الاضافه الى محلها كرائحة الورد ورائحة التفاح الثالث ما يقترن بها من طعم
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة **قوله** والاظهران ما عدا الاكوان لا يعرض الا
للاجسام اى لا للجواهر الفردة كما يؤذن به قوله تحدث في الاجسام والجواهر
واعلم ان الذي في شرح التجريد مخالف لهذا او موافق لمقتضي المتن ففيه ان الاعراض
المحسوسه باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين
قوله اما الاعراض فبعضها اي فحدوث بعضها ثابت بالمشاهده بالبصر كما في
الاعراض المبصرة التي مثل بها ومثله الثابت بالاحساس باحدى الحواس الاربع الباقية
كما في المسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات وهذا المسلك من
الاستدلال على حدوث الاعراض غير خاص بالاشاعرة ويمكن الاستدلال
على حدوثها بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري
وسياتي ما فيه **قوله** وهو طريان العدم اي وقوعه مشاهدة كما يدل عليه كلامه صح
في البحث الثاني من الابحاث الاتية اما اذا اريد جواز طريان العدم فليشتمط
الثاني ايرادًا وجوابًا **قوله** كما في اضداد ذلك هي السكون والظلمة والبياض
التي طرا عليها العدم **قوله** فظاهر اي منافاة القدم للعدم **قوله** والا لزم
اسناده اي القديم اليه اي الى الواجب لذاته بطريق الايجاب اي لا بطريق القصد
والاختيار **قوله** يكون حادثًا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود محال

وقد اتفق المتكلمون والحكما على ان القديم لا يجوز ان يستند الى اختيار الفاعل
لكن جوز الامدي استناد القديم الى الاختيار القديم بخلاف اختيارنا الحادث
فان الاثر يتخلف عنه لصوره ووجهه في شرح المواقف بما حاصله انه يجوز ان يكون
تقدم القصد الكامل على الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان
فيجوز مقارنته للوجود زمانًا كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات
وان كانت معها في الزمان والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل **قوله**
والمستند الى الموجب القديم قديم اي مستمر ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
علته اي التامة لان الاثر الناشي عن شي دون قصد واختيار من ذلك الشي
لا يكون الا والاول علة لوجود الثاني وحينئذ فما دام الاول موجود فالثاني
موجود لا يمكن تخلفه عنه ابدًا فثبت ان القدم ينافي العدم فان قيل يجوز
ان يكون استناد الشي الى الموجب القديم مشروطًا بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا
يلزم قدمه اجيب بانه يبطله برهان التطبيق كما سيجي لكن يرد ان يقال يجوز
ان يشترط المستند الى القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود
ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمه **قوله**
اما المقدمة الاولى اي الصغرى وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن
الحوادث فلانها اي الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون **قوله** والحركة
كونان الخ يرد عليه ان ما حدث في آن بمكان وانتقل الى اخر في الان
الثالث لزم ان يكون كونه في الان الثاني جزءا من الحركة والسكون معًا
فلا يمتازان بالذات فالتحقيق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون
كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الانات
واما على القول ببقائها ففيه ايضًا اشكال **قوله** في انين في مكان واحد
اي حيز واحد ليتناول الجوهر الفرد كما ينبي عنه كلامه من قبل **قوله** كما في
ان الحدوث اي اول زمان الحدوث اذ لا يتصف حينئذ بانه مسبوق

يكون اصلا بل هو مسبوق بالعدم ولو قال الشارح فان كانت مسبوقا بكون اخر في
حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد سوال ان الحدوث قوله لما فيه من تسليم المدعي
هو حدوث الجسم والجوهر قوله على ان الكلام الخ حاصله ان الكلام في الاجسام
الباقية لا في الاجسام الحادثة فلا يرد السؤال وفي نسخ من الشرح فيهما وعليهما وفي
بعض النسخ فيه وعليه بتذكير الضمير ويرد عليه عدم مطابقة العائد للموصول
في التانيث قوله واما حدوثهما اي الحركة والسكون قوله وهي غير باقية اي
الاعراض لا يبقى شيء منها زمانين وهذا وان كان مذهبا للاشاعرة لكنه
ليس بقطعي ليعتمد في تحقيق الحق فلذا لم يقتصر عليه الشارح قوله يقتضي
المسبوقية بالغير لان الحركة كون اول في مكان ثان كما قلنا انه التحقيق فيكون
مسبوقا بالحالة الاولى وهي الكون الاول في المكان الاول اما ان اريد بالحركة
الكونان كما في الشرح فيرد عليه انه صح اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركات ببعضها
او يراد مسبوقية بعض اجزا الحركة ببعض وعلى التقديرين لا يلزم حدوث
الكون مطلقا لثبوته مع السابق والمسبوق معا وكذا كون كل حركة على التقضي
انما يستلزم حدوث كل فرد منه لا حدوث مطلقه قوله وكل سكون فهو
جائز الزوال اورد عليه ان جواز الزوال لا يستلزم وقوعه فيجوز دوام
السكون في بعض الاجسام وقوله لان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام
في الماهية انما يفيد الجواز لا الوقوع واجيب بان الجواز يستلزم سبق
العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود قوله ما يجوز
عدمه يمتنع قدمه ان قيل يرد عليه نقضا العدم الازلي بان يقال عدم
الحادث قديم وهو يزول بحدوثه فقد جاز عدمه مع انه قديم اجيب
بان القديم اسم لموجود لا اول لوجوده وهو الذي قام الدليل على منافاة قدمه
للعدم فلا نقض بالعدم الازلي وهاهنا ابحاث منشا الاول منها قول
الشرح والاعيان اجسام وجواهر ومنشا الثاني قوله اما الاعراض فبعضها

بالمشاهدة

بالمشاهدة وبعضها بالدليل ومنشا الثالث قوله في اثبات كبرى القياس
لو ثبت في الازل الى اخره ومنشا الرابع قوله في اثبات صغراه اما عدم
الخلو الى اخره فحققه ان يقدم على ما نوضحه بالثالث قوله وانه بفتح الهمزة
عطف على انحصار اي ولا دليل على انه يمتنع الى اخره قوله المجردة نعت للعقول و
النفوس والمراد تجردها عن المادة التي يسمونها الهيولى فمعناها عندهم شي
قايم بذاته ليس متحيزا ولا حالا في متحيز قوله لان ادلة وجود المجردات غير
تامة كذلك ادلة نفيها ومنها ان المجردات الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنها
بقيد اخر فيلزم التركب المستلزم للافتقار المستلزم للحدوث وجوابه
ان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركب ومنها ما قيل
ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها
وانه سفسطة وقد اجيب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفا الملزوم لا
يستلزم انتفا اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعلامة عندك
لا يفيد نفي كون الجبال الشاهقة بحضرتنا لكون ذلك معلوما بالبديهة
لا بانه لا دليل عليه وحاصل جواب الشرح ان ما عدا الواجب تعالى على قسمين
منه ما علمنا ثبوته وهو حادث ومنه ما لم نعلم ثبوته فلا نعلم حدوثه
ولا قدمه ويرد حينئذ ان يقال فلا قطع بانتفا ذات غير الله تعالى
على قسمين منه ما علمنا ثبوته وهو حادث ومنه ما لم نعلم ثبوته فلا نعلم
حدوثه ولا قدمه ويرد حينئذ ان يقال فلا قطع بانتفا ذات غير الله تعالى
قديم ولا شبهة في ان هذا القطع هو المطلوب لكن لا يخفى ان المنفي هنا القطع
المستند الى العقل المحض لعدم وجدان الدليل وهو لا يستلزم عدمه في
نفس الامر ثم ان القطع مستفاد من الشرع لانا اذا اثبتنا حدوث الاعراض
والجواهر وبينا افتقارها الى واجب قديم وانه يصح منه بعثة الرسل
وبينا وجه دلالة المعجزة على صدقهم امكننا ان نتلقى حدوث ما سوى ذلك

من السمع سواء عقلنا ماهيته او لم نعقل والشرايع طافحة بحدوث ما سوى الله تعالى
تواترا لخو الله خالق كل شي انا كل شي خلقناه بقدر وخلق كل شي وكالحديث الصحيح
المتلقى بالقبول كان الله ولا شي معه ومما لا يتعاد يحصى كثرة في الكتاب والسنة
وبالله التوفيق **قوله** والاضوا اي ضوء الشمس وضوء القمر وضوء كل شي من سائر الكواكب
قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض اي جميعها فيكون حدوث
بعض الاعراض وهي الحركة والسكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوث البعض
الاخر من الاعراض وهو ما عدا الحركة والسكون مبني على حدوث الاعيان وعلى هذا
فقد كان الاولى ان يبين اولا حدوث الاعيان لحدوث ما لا ينفك عنه من
الحركة والسكون ثم يبين ان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض لانها لا
تتقوم الا بالاعيان فيثبت بذلك حدوث باقيها ولا يحتاج حينئذ الى ما ذكروا
في بيان حدوث الاعراض فيسقط البحث الثاني سؤالا وجوابا **قوله** الثالث
ان الازل حاصله ان قولكم ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت
الحادث في الازل ممنوع الملازمة انما يلزم ثبوت الحادث في الازل ان لو كان الازل
عبارة عن حالة مخصوصة زمانية لا حالة قبلها لتكون فيه كونا لا كون قبله
حتى يلزم من وجود الجسم او الجوهر الذي لا يخلو عن الحوادث فيها وجود الحوادث
فيها فيلزم قدم الحوادث الذي لا مرية في استحالته وليس كذلك بل الازل
عبارة عن عدم الاولية بالذات وبالزمان او عن الاستمرار المذكور فمعنى
وجود الجسم والجوهر في الازل انه لا ابتداء لوجوده او استمرار وجوده في ازمنة
غير متناهية في جانب الماضي ولا ازلية بهذا المعنى للحوادث التي عرضت
للجسم من الحركات لانها مسبوقة بالعدم ولا دوام لوجودها فلا يلزم من ثبوت
الجسم في الازل ثبوت الحادث فيه وقوله ومعنى ازلية الحركات الحادثة
جواب دخل تقريره لو كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود
لم يصح اطلاقه على حركات الفلك اليومية وهي حادثة وحاصل الجواب ان الازلية

هنا بمعنى

هنا بمعنى اخر جار على طريق الفلاسفة **قوله** فلا يتصور قدم المطلق الخ اورد عليه
ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزء لوجوده ابتداء فياخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك
توجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا ابتداء لوجودها عندهم فياخذ ايضا حكمها ولا
استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم
ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي اذ لا يتصور ابدية المطلق مع انقطاع كل
من الجزئيات والمخلص الجيد عن ذلك بيان امتناع تسلسل الحوادث لا الى نهاية
برهان التطبيق **قوله** الرابع هو مبني على تفسير الحيز بما فسره به الحكماء كارسطو واتباعه
ووجه البناء انه لو كان كل جسم في حيز بالتفسير المذكور للحيز ان يكون كل سطح ملاقيا لزم ح
لسطح اخر لا الى نهاية فيلزم عدم تناهي الاجسام واللازم باطل وحاصل الجواب
ان المراد الحيز لا بالمعنى الذي ذكرتم بل بتفسير المتكلمين وذلك ان افلاطون
من الحكماء فسر الحيز بالفراغ اي الخلاء وزاد المتكلمون كونه متوهما اي ليس بموجود
وانما يخطر بالبال ويجوزه العقل لو لم يشغله شاغل لكان فارغا فهو عدم محض ونفي
صرف يمكن ان لا يشغله شاغل فلا يلزم عدم تناهي الاجسام **قوله** يشغله الجسم اي
او الجوهر لكن بلا نفوذ تعد فيه اذ لا بعد له وخص الجسم بالذكر لان الكلام في الاجسام
قوله ولما ثبت اي بالدليل المذكور **قوله** ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير
مرجح لان المسبوق بالعدم ليس وجوده لذاته فيستوي في العقل امكان وجوده وعدمه
فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الاخر وجب ان يكون واجب الوجود لانه لو كان
ممكنا لزم الدور او التسلسل كما سياتي **قوله** الذي يكون وجوده من ذاته صفة كاشفة
والعطف في قوله ولا يحتاج عطف تفسيري ومعنى كون وجوده من ذاته انه ليس بايجاد
موجد بل لازم للذات لزوما لا يقبل الانفكاك بوجه **قوله** فلم يصلح محدثا ظ باطل
للعالم او مبدا له اذ لو كان مبدا له لزم اما الدور واما التسلسل وكلاهما اما الملازمة
فلان مبدا الممكنات لو كان ممكنا لزم ان يكون له مبدا ضرورة امتناع الترجيح
دون مرجح فان فرضنا ذلك المبدا ممكنا فلا بد له من مبدا فان عاد الى الاول فهو

الدور وان ترتب الى غير النهاية فالتسلسل واما بطلان الدور فلاستلزامه
توقف الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة واما بطلان التسلسل فلما ذكره في الشرح
فثبت انه لابد ان ينتهي الى واجب الوجود لذاته وهو الباري سبحانه وبهذا التقرير
يظهر لك وجه افتقار الدليل الى بطلان التسلسل كما سيأتي والدور تسلسل في المعنى
فابطال التسلسل يتضمن ابطاله وقوله مع ان العالم متمم للاستدلال على وجوب وجود
محدث العالم حاصله ان مسمى العالم يدل على انه لابد له من مبدا لان مسماه جميع ما يصلح
علما على وجود مبدأه **قوله** ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود مبدأه والشيء
يمتنع ان يكون مبدأ لنفسه او مدلولا لها وفيه دليل على احتياج ان العالم ماخوذ من
العلامة لا من العلم **قوله** وقريب من هذا ما يقال جهة القرب ان المقصود واحد
وان اختلفت العبارة والاعتبار اذ الاول استدلال بطريقة الحدوث كما يشير
اليه قوله فلم يصلح محدثا للعالم والثاني الاستدلال بطريقة الامكان صريحا **قوله** ما يقال
ما مصدرية اي قول من يقول فان مكسورة لانها محكية بالقول وان جعلت ما موصولة
احتجت الى تقدير من البيانية محذوفة قبل ان **قوله** وليس لذلك اي بل الدليل المذكور
مفتقر الى ابطال التسلسل بل فيه اشارة الى هذا الافتقار لاشارته الى احد ادلة
بطلان التسلسل وجهة الاشارة ان قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
فلم يصلح محدثا للعالم يتضمن معنى بعض الدليل المذكور لبطلان التسلسل وهو ان
علة لسلسلة الممكنات لا يجوز ان تكون هي نفس الممكنات ولا بعضها وقد اورد على هذا
ان الاشارة الى دليل بطلانه اشارة الى ما يستلزم بطلانه واستلزام بطلانه
غير الافتقار الى بطلانه فلا اشارة فيه الى الافتقار واجيب بان اشارته
الى الافتقار بواسطة كونه دليلا اذ الاستدلال بالدليل يشير الى الافتقار اليه
او الى مثله في اثبات المدلول واورد ايضا على كون الدليل المذكور مفتقرا الى
ابطال التسلسل وهو بيان انقطاع السلسلة مفتقر الى الدليل المذكور لبضم اليه
مقدمات اخر يثبت بها انقطاع السلسلة اذ لا يخفى ان ثبوت الواجب بمجرد

خروج العلة

خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فانما يثبت بضم مقدمات اخر وهي ان
يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة البعض وذلك البعض لابد وان يكون
طرفا للسلسلة والا يلزم كون المعلول واجبا ودخول ما فرض خارجا واجيب
بان الذي يفتقر اليه الدليل المذكور ليس هو خصوص بيان انقطاع السلسلة و
انما هو ابطال التسلسل بمعنى اثبات انه باطل اي محال بطريق من طرق ابطاله وقد حصل
ذلك بالطريق المشار اليه بالدليل ويتم الابطال عند قول الشارح في تقرير الاستدلال
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته والذي يفتقر الى دليل وجود الواجب هو ابطال
التسلسل بمعنى بيان انقطاع السلسلة فان قوله فيكون واجبا هو المطلوب الذي انتجه الدليل
وقوله فتنقطع السلسلة بيان لتفرع انقطاعها على تمام الاستدلال المذكور فاندفع الايراد
قوله او ترتبت سلسلة الممكنات الى كل منها موجود بحيث لم يدخل في جميعها شيء سواها
قوله لاحتاجت الى علة اي مستقلة لا يحتاج في التاثير الى غيرها ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن دون مرجح كما مر **قوله** وهي اي تلك العلة لا يجوز ان تكون نفس
الممكنات اي مجموعها المعبر عنه بسلسلة الممكنات ولا بعض الممكنات لان كلا من
الاحاد التي تركبت منها السلسلة معلول لما قبله فلو كانت السلسلة هي العلة لزم
كونها علة لنفسها ولعللها ولو كان بعض احادها علة للباقي لزم ايضا كون ذلك البعض
علة لنفسه ولعلله لان الفرض انه معلول لما قبله اذ السلسلة مفروضة لا الى نهاية
وكون الشيء علة لنفسه ولعلله ظاهر الاستحالة اذ كون الشيء موجودا قبل وجود
علله التي يتوقف عليها وجوده واعلم انه يتجه ان يستدل بهذا الدليل على بطلان
الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه واما جزؤه وهما
باطلان كما عرفت فتعين ان يكون هو خارجا هو علة البعض فينقطع المتوقف عليه
فلا دور **قوله** ومن مشهور الادلة اي ادلة بطلان التسلسل **قوله** من المعلول الاخير
هو ما لا يكون علة لشيء اصلا والتقييد بالاخير للايضاح والا فبرهان التطبيق غير
مقصور على ذلك كما يظهر لك من عبارة المواقف وشرحه الاتية بل كما يجري في ابطال

التسلسل في العلل الجري في ابطال التسلسل في المعلولات بخلاف الدليل السابق
فانه انما يبطل التسلسل في جانب العلل وقد تقرر برهان التطبيق في المواقف وشرحه
بانا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وبما قبله بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل فان كان في جانب المعلولات فرضنا
من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وبما بعدها بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زايده على الاخرى بعدد
متناه ثم نطبق الجملتين الى اخر ما بينه الشارح وبهذا يظهر ان قوله مثلا تنبيه
على ان ما قبل المعلول الاخير يازيد من واحد من العدد المتناهي كالواحد في تحصيل
المطلوب وبرهان التطبيق هو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة
في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سوا كان بينهما ترتيب طبيعي
كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد اولا كالنفوس الناطقة المفارقة لانها مرتبة بحسب
اضافتها الى ازمنة حدوثها وقد اورد انه فاع التطبيق في النفوس الناطقة المفارقة
فانها قد لا تترتب بان تحدث جملة منها في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان
اخر وقد يحدث احاد منها في ازمنة مرتبة فلا تطبيق لمجرد ترتب اجزا الزمان
ودفع بان هذا انما يمنع تطبيق الافراد كالفرد بفرد يقابله وهو غير لازم بل يكفي انطباق
الاجزا المرتبة ولو تفاوتت كما في التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستوا اذ
يكفي فيه وضع طرف احدهما على طرف الاخر وكل جملة من النفوس توجد في زمان واحد
متناهية لتناهي الابدان الحادثة التي هي شرط حدوث النفوس **قوله** فيما دخل
تحت الوجود اي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك كما نبهنا عليه انفا
قوله وهمي نسبة الى الوهم وهو الخاطر القلبي ففي القاموس تفسير الوهم بانه طريان القلب
فلا يرد النقض بمراتب العدد الخ حاصله مع قبله التنبيه على ايراد مع دفعه اما الايراد
فهو انه قد نقض دليل التطبيق بامرين احدهما مراتب الاعداد لان الدليل المذكور
قايم فيها كما بينه الشارح مع عدم تناهيها والثاني معلومات الله تعالى ومقدوراته فان

المعلومات

المعلومات اكثر من المقدورات لتعلق العلم بالواجب والممكن والممتنع والقدرة لا
تتعلق الا بالممكن خاصة مع ان كلا من المعلومات والمقدورات لا يتناهى عندنا واما
الدفع فبان الكلام في استحالة تسلسل الموجودات في نفس الامر وهو المستدل عليه ببرهان
التطبيق لا فيما هو امر وهمي محض اي لا وجود له في نفس الامر انما يعتبره الوهم اعتبارا
ولا يكون ذهابه في التطبيق الا باعتبار الوهم كمراتب العدد فان معنى لا تناهيها انها
لا تنتهي الى احد لا يتعقل فوقه اخر ومن هنا قيل التسلسل في الامور الاعتبارية غير محال
وهذا هو معنى لا تناهي المعلومات والمقدورات اي انها لا تقف عند حد لا يتعقل
تعلق العلم والقدرة بامر وراه واللاتناهي في دعوانا واستدلالنا معناه ان ما لا نهاية
له يستحيل دخوله في الوجود وبا بعد ما بين المعنيين على ان الامور الوهمية المحضة
ينقطع تسلسلها ايضا وذلك بانقطاع الوهم فان الوهم عاجز عن ملاحظة ما لا يتناهى
فاذا انقطع الوهم لغفلة او موت انقطع ذلك التسلسل ايضا كما اشار اليه الشارح بقوله
فانه اي فانما هو وهمي محض ينقطع بانقطاع الوهم قيل ولو سلم عدم انقطاع الوهميات المحضة
بانقطاع الوهم لما ضر ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا
دايما ونظيره نعيم الجنان فانه غير متناه وما دخل منه في الوجود فهو متناه واستشكل
هذا بالنسبة الى الوجود في علمه تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية
داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى لذلك
قوله يعني ان صانع العالم واحد الخ اشارة الى دفع توهم كون الواحد في قول المتن هو الله الواحد
مستدركا بناء على ان كلمة الجلالة علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا ووجه الدفع
ان المراد التوحد بصنع العالم ووجوب الوجود لا وحدة الذات المستفادة من كلمة الجلالة
ولو قيل في حل قوله هو الله الواحد ان الواحد صفة كاشفة والمعنى انه المتوحد بوجوب الوجود
واحداث العالم لما حصل توهم يحتاج الى دفعه بل لو قيل ان الواحد بمعنى المتوحد بالالوهية
وخواصها من استحقاق العبادة وايجاد العالم بجميع جواهره واعراضه وتدابيره كله لكان
اتم فائدة مع انتفا التوهم ثم ان التوهم المذكور مع دفعه ات في قوله تعالى قل هو الله احد والله اعلم

ان المعتزلة نقضت من متعلق التوحيد امرين احدهما خلق الافعال الاختيارية فجعلوا العباد
فجعلوا خالقيها والثاني تدبير شطر من حوادث العالم فجعلوا الشيطان مدبره على
خلاف المشيئة الالهية تعالى ربنا ان يكون في ملكه ما لا يريد واما الفلاسفة فانهم
اسندوا خلق النفوس والاجسام والاعراض الى العقول وتدبير عالم العناصر الى العقول و
الافلاك واثبتوا لها القدم الزماني فكفروا بذلك والمخالف في اصل التوحيد من
الكفار هم الثنوية لا الوثنية كما قرر في شرح المواقف وكفر الوثنية بالتشريك في العبادة
وبامور اخرى **قوله والمشهور في ذلك** فيه حذف اي في اثبات ذلك المدعى والمدعى
امران هما ان صانع العالم واحد وان تعدده ممتنع **قوله** المشار اليه بقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا نبه بقوله المشار اليه على ان برهان التمانع ليس هو معنى
عبارة الاية لما ذكره فيما بعد من ان الاية حجة اقناعية تشير الى حجة قطعية لمشاركتها
لها في النظر والاسلوب **قوله** ولو امكن الهان اي لو امكن اثنان متصفان بخواص
الالوهية من صنع العالم وتمام القدرة ونحوهما لئلا يرد احتمال احد الواجبين بهذه الصفات
والاخر معطلا او غير تام القدرة **قوله** بان يريد احدهما حركة زيد الشخصية والاخر
سكونه الشخصي بدلها **قوله** وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي امر ممكن في نفسه والممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال **قوله** اذ لا تضاد بين الارادتين اذ لا تدافع بين تعلقيهما والتضاد
هنا بمعنى اللغوي لا الاصطلاحي لان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد
بالمعنى الاصطلاحي فلا يكفي في الاستدلال الاقتصار على نفيه **قوله** او لا هذا الشق من
الترديد يصدق بما اذا لم يحصل واحد من المرادين وبما اذا حصل مراد احدهما دون الاخر
واللازم في الاول محال لانه ارتفاع الضدين المتساويين للنقيضين وعجز كل المنافي للالوهية
وعلى الثاني عجز احدهما المنافي للالوهية فعجز احدهما لازم على كل من التقديرين ولعل
اقتصار الشرح عليه لذلك لكن في الاقتصار عليه اخلال بتوفية التقدير حقه من
استيفاء اللوازم وعدول عن طريق الائمة في تقديره كامام الحرمين وغيره **قوله** امارة
الحدوث والامكان اي دليلهما دون تقييد بالظني اذ العجز يلزمه الاحتياج الى الاعانة

وهو نقص يستحيل على الاله قطعا فان قيل اذا كان عدم حصول المراد عجزا لزم المعتزلة ان
يقولوا بالعجز في حق الباري تعالى وتقدس لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة له تعالى
ولا تحصل اجيب بان المشيئة عندهم نوعان مشيئة قطعية يسمونها مشيئة قسر والجاء و
ليست متعلقة بطاعة الفاسق والعجز هو التخلف عنها ومشيئة تفويض مثل ان تقول
لعبدك افعل كذا ولا اجبرك عليه وهذه هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق ولا عجز
في التخلف عنها **قوله** لامكان التمانع المستلزم للمحال يصح ان يكون قوله المستلزم نعتا
للتمانع ويصح ان يكون نعتا لامكان وعلى كل منهما فهو اشارة الى بيان بطلان اللازم
ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركب من شرطية متصلة وحملية فيقال
لو امكن التعدد لامكن التمانع وامكان التمانع محال فامكان التعدد محال اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم وهو امكان التمانع اي استحالته فيقرر على الاول بان
التمانع يستلزم المحال وذلك لانه يستلزم اجتماع الضدين المتساويين للنقيضين
او ارتفاعهما او عجز الاله وكل منهما محال فالتمانع ملزوم للمحال وملزوم المحال محال
فالتمانع محال ويقرر على الثاني بان امكان التمانع يستلزم امكان المحال الذي هو اجتماع
الضدين المذكورين او ارتفاعهما او العجز المنافي للالوهية وكل منهما محال كما مر
وملزوم المحال محال فامكان التمانع محال وقد يقرر بانه يستلزم انقلاب المحال لذاته
ممكنا بان يقال وامكان التمانع يستلزم امكان لازمه الذي هو اجتماع الضدين
المتساويين للنقيضين او ارتفاعهما او عجز الاله وذلك محال لذاته فيلزم انقلاب
المحال لذاته ممكنا وهو محال **قوله** وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ حاصله اشارة الى
ايرادات ثلثة والى اندفاعها بتامل التقرير وحاصل كل من الايرادات الثلثة
منع اشير اليه بذكر سنده اما الاول فهو منع للملازمة بين التمانع وامكان التعدد
وسنده لم لا يجوز ان يتفقا فلا يكون تمانع اي فينتفي كون التمانع لازما لامكان
التعدد فيبطل الملازمة ووجه الاندفاع ان الماخوذ في التقرير لازما ليس هو
التمانع بل امكانه وهو لازم لا محالة واما الثاني فهو منع للملازمة بين امكان التعدد

وإمكان التمانع وسنده ان يقال لم لا يجوز ان يكون التمانع بينهما محالا لا ممكنا فضلا
عن لزوم امكانه وعبّر الشارح عن التمانع بالممانعة والمخالفة وعطفه المخالفة على
الممانعة تفسيري ووجه اندفاعه من التقرير ان كون التمانع محالا لا ينافي فرض
إمكانه لان ما لمحال هو التعدد اذ لا بد في فرض امكانه المحال لازما لمحال اخر
للاستدلال بذلك على ان امكانه محال واما الثالث فحاصله منع لامكان تعلق ارادتيهما
بالضدين وسنده ان يقال لم لا يجوز امتناع تعلق ارادتيهما بالضدين كما يمتنع تعلق
ارادتي الواحد معا بهما ووجه اندفاعه ظاهر من قوله لا تضاد بين الارادتين لان الغرض
قيام احداهما بذات والاخرى بذات اخرى بل بين المرادين لقيامهما بمحل واحد قوله
والملازمة عادية بيان لوجه كون الحجة اقناعية فهو نازل منزلة العطف التفسيري
وقد تعقبت دعوى الشارح ان الاية حجة اقناعية من وجهين الاول ما شنّع به بعض
الناس على الشارح من ان صاحب التبصرة قد حكم بكفر من قال ان دلالة الاية ظنية
يعني ابا هاشم وذلك لان الخصم اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال وذلك يستلزم ان
يعلم الله تعالى رسوله ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم احد محذورين
إما الجهل او السفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالغ هذا المشنع واعلم ان كلام صاحب
التبصرة مبني على ان برهان التمانع هو معنى عبارة الاية لان ابا هاشم ينكر دلالة
العقل على التوحيد ويزعم ان برهان التمانع لا ينتهض فلذا بالغ صاحب التبصرة في
الرد عليه وقد تصدى تلميذ الشارح وهو العلامة الزاهد الشيخ علاء الدين محمد
بن محمد بن محمد البخاري رحمه الله تعالى لرد هذا التشنيع بكلام جيد اقتضت لنا
جودته ان نسرده قال رحمه الله تعالى وقد سئل عن هذا المحل من الشرح الافاضة
في الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما اورده الامام حجة الاسلام
رضي الله عنه مما حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية
التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر
الطبيعة وضعفها كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية

مع الشيخ عبد اللطيف الكرماني

مولانا معين السعدي

اذا لم تكن

اذا لم تكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة اكثر من اصلاحها
وحينئذ يجب ان يكون طريق الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة فالمؤمن
المصدق سماعا او تقليدا لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من
التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين
برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا
تنفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم
نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف
في معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم بالادلة اليقينية البرهانية
لقصور عقولهم من ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية
لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل
فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش
بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد للجعل وفي مثل
هذا قيل فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
واما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل
القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا خفاء ان التكليف بالتصديق بوجود
الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه
وسلم مامور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم
عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة
الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها
قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية
التي لا يعقلها الا العالمون وقيل ما تم بطريق الاشارة على ما بينه الامام
الرازي في عدة ايات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع

قاله الامام السامعي رحمه الله تعالى

العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة على
الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة
فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند
تعدد الالهية ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم
الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لامكان
الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد اشار اليه الامام الرازي
حيث قال اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناءً على الظاهر ولا يخفى على
ذوي العقول السليمة ان ما لا يكون لازماً وقطعياً لا يصير بجعل الجاعل
وتسميته اياه برهاناً ودليلاً قطعياً زعماً ان تسميته برهاناً وقطعياً
صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين فهيهات هيهات
بل ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج الى ادعاء ما
ليس بقطعي قطعياً لاشتمال القران على الادلة القطعية التي لا
يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة
الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة واما البرهان العقلي القطعي المدلول
عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم لكون
مقدور بين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما
محال عقلاً على ما بين فيه ايضاً لا التمانع الذي تدل عليه الاية بطريق
العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغي
ان يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعيه لزوم الفساد
المدلول عليه بالاشارة لا تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه
بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين

قادرين

قادرين وعجز الالهين المفروضين او عجز احدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة
هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فاين احدهما عن
الاخر ثم قال فاذا قد علم اشتمال القران المجيد على الادلة القطعية
على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة الخطابية عليه بطريق العبارة
وان الاشارة اوفق للخاصة والعبارة ارفق بالعامة وان قوله تعالى ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن امر للنبي صلى الله
عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على حسب ادراك عقول المخاطبين على ما
يفصح به قوله عليه الصلوة والسلام كلموا الناس بما يعرفون ظهر لك ان القول
باشتمال القران على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لالزامهم وافحامهم
كاشتماله على البرهان القطعي النافع للخاصة قول سديد لا محيد عنه والله
تعالى ولي التوفيق الوجه الثاني مما تعقبت به دعوى الشارح ان الاية
حجة اقناعية ما ذكره شيخنا المحقق الامام كمال الدين ابن الهمام في رسالته
التي ساير بها العقيدة القدسية من كتاب الاحيا للامام حجة الاسلام
الغزالي وسماها بالمسايرة في العقايد المنجية في الاخرة وحاصله مع
الايضاح ان كون الملازمة عادية لا يستلزم كون الحجة اقناعية لان العلوم
العادية كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً بانه حجر الان داخلة في العلم
الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض كما تقرر في العضد وحواشيه بل وقرره
الشارح في المقاصد وشرحه بل وفي اواخر هذا الشرح باطناب في الكلام
على المعجزة فليراجع واما احتمال انقلابه ذهباً لتجانس الجواهر واستوائها في
قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار فيعني انه لو فرض العقل كونه
ذهباً بدل كونه حجراً لم يكن فرضه محالاً وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق
بان الواقع الان خلاف ذلك الممكن فرضه وعبارة الشارح في المقاصد
والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض لم يلزم منه لذاته محال

لا بمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما في الظن او حكماً في اعتقاد المقلد انتهت
فقد اثبتوا في العلم العادي الجزم والمطابقة والموجب اعني العادة القاضية
التي لم يوجد قط خرمها وذلك معنا العلم القطعي فيحصل لنا العلم القطعي بان
الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط
اختلالها في ملكين مقتدرين بمدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل
للاخر في كل جليل وحقير بل تابى نفس كل وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر فكيف
بالالهين والاله يوصف باقصى غايات التكبر لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو
على الاخر كما اخبر سبحانه بقوله ولعلى بعضهم على بعض هذا اذا تومل لا تكاد النفس
تخطر نقيضه بالبال فضلا عن اخطار رفوضة مع الجزم بان الواقع هو الاخر وعلى هذا
التقدير هو علم قطعي قال شيخنا وانما غلط من قال غير هذا من قبل انه اذا خطر النقيض
اعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل وينبني انه لم يوجد في مفهوم العلم
القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الاخر هو الواقع وان كان نقيضه
لم يستحيل وقوعه والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق **قوله** الخطابيات نسبة
الى الخطابة وهي عند اهل المنطق الادلة المولفة من مقدمات مقبولة او مظنونة
او منهما اذ يحصل بها الظن ويقابلها عندهم البرهان وهو الدليل المؤلف من
مقدمات يقينية ويحصل به اليقين **قوله** لجواز الاتفاق على هذا النظام يقال
الاتفاق عليه وهو التواطي على ايجاد هذا النظام المشاهد واستمراره محال لانه يستلزم احد
امور كل منها محال فانه اما ان يكون مع قدرة كل منهما على الامتناع عما يريده الاخر
او مع قدرة احدهما على الامتناع دون الاخر او لا مع قدرة واحد منهما على ذلك
وكل منها محال اذ على الاول يلزم امكان تخلف مراد كل منهما على تعلق ارادته
فيكون عاجزاً مقهوراً فلا يكون الهاً والغرض انه قادر على الكمال ليصح كونه
الهاً وعلى الثاني يلزم امكان عجز احدهما المنافي لالوهيته وعلى الثالث يلزم
امكان عجز كل منهما المنافي للالوهية واعلم ان ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما الهة

الا الله

الا الله فالحق ان الملازمة في الاية قطعية كما سنبينه بعد **قوله** بل النصوص
شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام اما المشاهدة فلقوله تعالى يوم نطوي السما
كطي السجل للكتاب وقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه واما المشاهدة
برفع هذا النظام فلقوله تعالى اذا الشمس كورت الايات وقوله تعالى اذا السما
انفطرت الايات اذا السماء انشقت الايات والنصوص فيه كثيرة جدا **قوله**
فيكون ممكنا لا محالة اي لان رفع الشي بعد ثبوته دليل على امكان كل منهما **قوله**
بمعنى انه الخ بيان لقطعية الملازمة وقوله فلم يكن احدهما الاولى في الافصاح
عن المراد ان يقال فلم يكن واحد منهما صانعا فلم يوجد مصنوع اي لامكان
التمانع في الافعال **قوله** وهو اي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفا المصنوع اي
فامكان التمانع لا يستلزم انتفا المصنوع لا بواسطة استلزام ما يستلزمه ولا دون
واسطة وفيه بحث من وجهين احدهما ان المدعى في السؤال ليس هو ان امكان
التمانع بمجرده يستلزم انتفا المصنوع بل ان امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع
يستلزم انتفا المصنوع وهذا صحيح لا يتجه منع الملازمة فيه الثاني ان الشارح
تناقض كلامه في ملزوم عدم تعدد الصانع فانه جعل ملزومه هنا امكان التمانع
وقدم في صدر الكلام على البرهان ما يقتضي ان ملزومه عدم امكان التمانع لانه
جعل التعدد ملزوما لامكان التمانع ونقيض الملزوم لازم لنقيض اللازم وكون
الشي الواحد لازما للنقيضين محال والا لكان نقيضه ملزوما لارتفاعهما **قوله**
على انه يرد منع الملازمة لما كان حاصل الجواب السابق منع الملازمة بنا على
ارادة عدم التكون بالفعل كما هو الظاهر المتبادر افاد بقوله على انه الى اخره انه يمكن
ان يجاب بتوجيه منع فيه الملازمة على هذا التقدير وبطلان اللازم على تقدير
اخر بان يقال ان اريد ان اللازم من امكان تعدد الصانع ان لا يتكونا بالفعل
فالملازمة ممنوعة اذ لا يستلزم الا تحقق التخالف والتمانع لامكانه لجواز الاتفاق
على التكوين والنظام وان اريد ان اللازم ان عدم تكونهما ممكن فالملازمة مسلمة

لفسدتا استدلال على نفي تعدد الصانع الموثر في السما والارض اذ المعنى لو وجد فيهما الهة الا الله وليس المعنى لو امكن فيهما الهة الا الله

ولكن لا نسلم انتفا اللازم بنا على ان للفاعل المختار ان يتركهما وان يكون
احدهما فقط فعدم تكونهما امر ممكن لا وجه للقول بانتفائه وههنا تنبيه وهو
ان الشارح قد قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقرير برهان
التمانع ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السما والارض لان تكونهما اما بمجموع
القدرتين او بكل منهما او باحداهما والكل باطل لان الاول ينافي كمال القدرة
والثاني يوجب توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والثالث الترجيح
بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السوا واورد عليه ان الترديد
ان كان على تقدير التمانع الفرضي فقط بان يقال لو وجد الهان لزم عدم تكون السما
والارض بان يفرض تمانعهما اي ان يريد كل منهما ان يكون هو المكون لهما
فالملازمة ممنوعة لان مجرد وجودهما لا يستلزم عقلا وقوع التمانع المفروض
على ما قرر انفا من جواز اتفاقهما على التكوين والنظام وان كان اعني الترديد
على الاطلاق دون تقييد بفرض تمانع كان يقال لو وجد الهان لم تتكون السما
والارض لان تكونهما الى اخره فيمكن اختيار الشق الاول من الترديد بنا على ان
كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة بشي على وجه يكون
للقدرة الاخرى مدخل فيه كما في افعال العباد عند الاستاذ ويمكن اختيار الثالث
بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخرى ويفوض بارادته تكوين الامور الى
الاخر ولا استحالة ويمكن تقرير ترديد شرح المقاصد بان يقال اما ان يقال اما
ان لا يمكن تكونهما الا بمجموع القدرتين او يمكن باحداهما دون الاخرى او
يمكن بكل منهما ويلزم على الاول عجزهما وعلى الثاني عجز احدهما وعلى الثالث
الترجيح بلا مرجح هذا وقد مر منا ان ظاهر الاية الاستدلال على نفي تعدد الصانع
المؤثر في السما والارض لا الممكن فيهما وعليه فالحق ان الملازمة فيها
قطعية فالاية حجة برهانية لان تاثيرهما فيهما غير ممكن على شي من
التقادير الثلثة التي ذكرناها انفا وقد يدعى كون الملازمة قطعية على

الاطلاق ووجهه بان تعدد الواجب يستلزم ان لا يكون العالم ممكنا فضلا عن
كونه موجودا اذ لو امكن مع تعدد الواجب لامكن التمانع المستلزم للمحال لان
امكان التمانع لازم لمجموع امرين تعدد الواجب وامكان شي من الاشيا اذ يمكن
ارادة احدهما وجوده والاخر عدمه على ما قرر فاذا فرض التعدد فيلزم
ان لا شي من الاشيا حتى لا يمكن التمانع المستلزم المحال **قوله** فلا يفيد الا الدلالة
الخ اي وهو خلاف المطلوب اذ المطلوب بيان تحقق انتفا الاول اعني التعدد
من غير تقييد بالزمن الماضي بل على الاطلاق بدليل تحقق انتفا الثاني اي الفساد
قوله وقد يشتبه على بعض الاذهان الخ قد بين الشارح في المختصر في احوال
المسند ان هذا الاشتباه وقع للشيخ ابي عمرو ابن الحاجب وتبعه عليه المتأخرون
ثم اوضح الشارح الكلام فيه فليراجعه من احب **قوله** تصريح بما علم التزاما اي
من قوله الله لانه علم على الذات الواجب الوجود ووجوب الوجود يستلزم
القدم وهذا معنى قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما بما قد زعم بعض من تكلم
على الشرح ان قوله هذا تصريح الى اخره مقصوده التشنيع على صاحب العمدة
حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود لان وجوب
الوجود يستلزم القدم فلا حاجة مع اثباته الى استدلال على القدم وزعم بعض
اخران مقصوده الانتقاد على المصنف من جهة ان كتابه موضوع لايراد المسائل
فيه على غاية من الاختصار فلا يليق به الاطالة بالتصريح بما علم التزاما وكلاهما
بعيد والظاهر انه قصد توفية الشرح حقه من البيان والعقائد لا تنفك مختصرها
من نوع اطناب يقتضيه المقام **قوله** لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
لان مفهوم الواجب شي يكون وجوده من ذاته ومفهوم القديم شي لا ابتدا له
ولا يخفى ان تغاير المفهومين لا ينافي صدقهما على شي واحد وقدما المتكلمين
يريدون بالترادف التساوي ومن هذا قول صاحب التبصرة الايمان والاسلام
من قبيل الاسما المترادفه فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

قوله فان بعضهم اي بعض المتكلمين على ان القديم اعم مطلقا من الواجب لذاته
وبعضهم كالامام حميد الدين الضريري من ايمة بخاري واتباعه على انهما متساويان
قوله ولا استحالة في تعدد الصفات جواب شبهة معروفة للمعتزلة في نفيهم
الصفات يورد على من قال ان القديم اعم من الواجب فيقال فحينئذ يلزم تعدد
شبهة القدما وهو محال وجوابه منع الاستحالة كما ذكر **قوله** تصرح بان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته اورد على ظاهره ان كل صفة فهي محتاجة الى
موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسياتي تاويله في الشرح في اثنا شرح قول المصنف
وهي لا هو ولا غيره **قوله** فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا لما كان
اطلاق المخصص يتناول المقارن والسابق وكان المحدث يفسر بالموجود ابتداء
وبما يسبقه عدم توجه منع لزوم كون كل محتاج الى المخصص محدثا اذ قد يكون المخصص
مقارنا فلا يكون لوجوده ابتدا ولا يسبقه عدم فلذا فسر المحدث بما تعلق وجوده
بايجاد شيء اخر وايجاد الشيء الا اخراجه ابتدا وما يتعلق وجوده بايجاد غيره له فهو محدث
لا محالة سوا كان ذلك الغير سابقا عليه او مقارنا له **قوله** ثم اعترضوا جعله بعض من
كتب على الشرح بالبنا للفاعل فقال ثم اعترضوا على انفسهم ولا يتعين فيصح ضبطه
بالبنا للمفعول اي اعترض عليهم **قوله** فيلزم قيام المعنى بالمعنى اي وانتم لا تقولون
به اذ هو مذهب فلسفي اكثر العقلا على خلافه **قوله** باقية ببقا هو نفس تلك
الصفة اي بخلاف الاعراض فان بقاها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث و
اعترض بان البقا مضاف الى الصفة فكيف يكون المضاف نفس المضاف اليه
فان ارادوا بكونه انه ليس زايدا عليه بحسب الوجود الخارجي كما سياتي
اخر الكلام على قوله وهي لا هو ولا غيره فما المانع لهم من تجويز النفسية بهذا
المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجدد العرض **قوله** وهذا اي قول بعض المتاخرين
بان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته كلام في غاية الصعوبة **قوله** والقول
بامكان الصفات اي مع القول بقدمها حتى تكون صفاته تعالى قديمة ممكنة تنافي

الكلمة

الكلمة في قولهم كل ممكن فهو حادث **قوله** بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
تفسير للقدم الزماني وتنبيه على تفسير مقابله وهو الحدوث الزماني بالمسبوقية
بالعدم وقوله بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب تفسير للحدوث الذاتي
بالاحتياج الى الذات وتنبيه على تفسير مقابله وهو القدم الذاتي بعدم الاحتياج
فالقديم بهذا المعنى هو الذي وجوده من ذاته وهو واجب الوجود والقديم
قدما زمانيا هو الذي وجوده مستند الى غيره ولم يسبق بعدم وهذا اصطلاح
الفلاسفة الذي اسسوا ليبنوا عليه ما ذهبوا اليه من الايجاب بالذات للعالم
لقولهم بقدم الافلاك والهيولى والعقول والنفوس الفلكية وهو منابذ للعقايد
الدينية وفي الاصطلاح الذي بني عليه رفض لكثير من قواعدها **قوله** وسياتي
اي في شرح قوله وهي لا هو ولا غيره حيث قال والاولى ان يقال الى اخره **قوله** الشائي
هذا اللفظ لم يرد اطلاقه في اسما الله تعالى نعم ورد الفعل منه في مواضع كثيرة
كقوله تعالى ولو شا الله لجمعهم على الهدى ولو شا ربك ما فعلوه وما تشاؤون الا ان
يشا الله ومن اكتفى في التوقيف بورود الفعل والمصدر لم يمنعه وقد اكتفى به محققون
من شارحي الاسما الحسنى كالبيضاوي وغيره وسيعرف ان الشائي والمريد بمعنى
وفي الكتاب العزيز ان ربك فعال لما يريد **قوله** لان بديهة العقل جازمة الخ
اعترض بانه يفهم ان اتصاف محدث العالم بهذه الاوصاف بديهي وليس كذلك
واجيب بان معنى كلامه ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه
لجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا لا يتوقف الا تصور الطرفين وقد
اندفع بهذا الجواب ايضا ما قيل من انه يحتمل ان يحدث العالم بالوسط المختار
الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره ووجه الاندفاع
ان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب
وقد اورد على الشرح ان ما ذكره من جزم بديهة العقل ظاهر بالنسبة الى
الحيوة والعلم والقدرة والارادة اما بالنسبة الى السمع والبصر فلا لان العلم

بالمسموع والمبصر كاف في ايجاد النظام المحكم وانت اذا علمت انهما راجعان
الى صفة العلم اذ السمع صفة يدرك بها المسموعات والبصر صفة يدرك بها
المبصرات وانهما انما عُدّا مستقلين لكونهما نوعين مخصوصين من العلم ورجح
الشرح باثبات خصوصهما ظهر لك اندفاع الايراد لانه انما يتجه ان لو كان مفهوما
صفة السمع وصفة البصر مباينين لمفهوم صفة العلم اما اذا كان داخلين فيه
فما اقتضى ثبوته كاف في ثبوتهما فلا ايراد قوله على ان اضداد هانقايض دليل
ثان وقوله ايضا قد ورد الشرح الى اخره دليل ثالث **قوله** وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها اي كالسمع والبصر وشمول العلم والقدرة وشمول الارادة
وازليتها وازلية الحيوة واعادة الضمير في عليها وفيها مونثا نظرا الى المعنى
وهو ان البعض صفات **قوله** كالتوحيد اورد عليه ان ثبوت الشرع موقوف
على وجوب الوجود والوحدة والاستدلال به عليهما دور ورد بان التوقف
ثبوت الشرع على تحقق وجوب الوجود والوحدة لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور
قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه فان ثبوت الشرع لنا اي علمنا بثبوته موقوف
على علمنا بوجود الباري تعالى وانه متكلم بالامر والنهي والخبر فالاستدلال بالشرع
على ثبوت ذلك دور **قوله** ونحو ذلك كثبوت حيوته وقدرته وارادته ولاثبات
هذه الصفات له تعالى على التفصيل ادلة مفصلة في الكلام **قوله** ليس بعرض شروع
في صفات السلب **قوله** لانه اي العرض **قوله** وهذا اشارة الى الدليل على امتناع
بقا العرض مبني على امرين كل منهما ممنوع كما نبه عليه بقوله ان الحق خلاف كل منهما الاول
ان بقا الشيء معنا زايد على وجوده وان هذا الزايد امر له وجود في نفسه لكون
عرض الا انه امر اعتباري **الثاني** ان القيام هو التبعية في التحيز **قوله** وحقيقته
الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني يعني ان البقا امر اعتباري لا امر
موجود في نفسه ليكون عرضا وعبارة شرح المقاصد من حيث انتسابه
الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول اي الى زمان بعد زمان وليس المراد خصوص

الثاني فالثالث وما بعده كذلك **قوله** ومعنى قولنا جواب عن دخل من جهة
من زعم ان البقا زايد على الوجود وهو انه لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صح
نفيه عند اثبات الوجود اذ يصير المعنى وجد ولم يوجد فاجاب بان معناه نفي
نسبة الوجود لا نفي الوجود نفسه **قوله** كما في اوصاف الباري فان صفاته تعالى
قايمة مع امتناع تحيزه فتفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد لتخلفه في اوصاف
الباري تعالى وقد وقع بان التفسير ليس لمطلق القيام بل لقيام العرض وهو مطرد فيه
واما اوصافه تعالى فليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقا الاعراض فليس التفسير
لما يشمل قيام صفاته تعالى بل قيامها مفسر بالاختصاص الناعت كما ذكره الشارح **قوله**
وان انتفا الاجسام الخ هو معنى ما في التلويح فان الشارح بعد ان ذكر فيه ان على عدم بقا
الاعراض منعا ظاهرا قال ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة
انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة انتهى وحاصله
انه رد اجمالي لاستدلال القايلين بامتناع بقا الاعراض بانه استدلال في مقابلة
الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقا الاجسام ضروريا وعدم بقايها ليس بابعد
عند العقل من عدم بقا الاعراض فيكون بقاوها ضروريا **قوله** نعم تمسكهم يعني الفلاسفة
قوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات اي فالسرعة والبطؤ صفتان
للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما النزاع في
وصفها بالامور الموجودة **قوله** لانه متركب اما من اجزا عقلية هي الجنس والفصل
او وجودية هي الهيولي والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاد الثلثة وكل
وكل مركب محتاج الى جزئه وكل محتاج ممكن وكل ممكن حادث واستدلاله بتركبه رد على
القايلين باطلاق الجسم بمعنى المتركب المتجزي وتعزى الى طايفة من الحنابلة وهم مخطئون
لفظا ومعنى **قوله** مجردا كان وهو جوهر ليس بجسم ولا حال فيه وبعبارة اخرى جوهر
ليس بحال ولا محل فان كان متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل
قوله وان ارادوا به الماهية الممكنة فلزمهم ان يكون ممكنا وان يريد وجوبه على

سم بعض الكرامية

ماهيته مع ان وجوده عين ذاته عندهم **قوله** واما اذا اريد بها اي الجسم والجوهر يعني
اذا اريد بالجسم القايم بذاته وبالجوهر الموجود لا في موضوع ففي عبارة الشرح لف ونشر مرتب
والمطلقون للجسم بمعنى القايم بذاته مخطيون لفظا لا معنا كما صرح به الغزالي وغيره **قوله** مع
تبادر حال من عدم ورود الشرع اي من جهة عدم وروده مصاحبا لتبادر الفهم
الى المتركب وقوله وذهاب بالجر عطفا على تبادر واعلم انه لا خلاف في جواز اطلاق
ما ورد الشرع باطلاقه على الباري تعالى من الاسما والصفات ولا في المنع مما ورد
الشرع بالمنع من اطلاقه وانما الخلاف فيما لم يرد فيه اذن ولا منع وكان الباري سبحانه موصوفا
بمعناه وكان اطلاقه مشعرا بتعظيم غير موهم لما يستحيل في حقه تعالى فعند الاشعرية لا
يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال الباقلاني وتوقف فيه امام الحرمين وفصل
الغزالي فقال يجوز اطلاق الصفة دون الاسم واختاره الامام الرازي وقدمنا
معظم هذا اوايل هذا الكتاب والمراد بالصفة ما دل على معنى زايد على الذات وبالاسم
ما دل على الذات وليس الكلام في الاسما الاعلام الموضوعة في اللغات اذ ليس جواز اطلاقها
محل نزاع اذا تقرر ذلك ظهر لك ان في عبارة الشرح تنبيها على ان المانع من الاطلاق
هنا عند الاشعرية عدم ورود الشرع به وعند غيرهم ايهام ما يستحيل في حقه تعالى **قوله**
قلنا بالاجماع اي لان اطلاق ذلك في السنة السلف شايع من غير نكير فكان من قبيل
الاجماع الفعلي على انه قد ورد اطلاق القديم في رواية ابن ماجه لحديث الاسما
التسعة والتسعين **قوله** وقد يقال جواب ثان عن السؤال **قوله** وفيه نظر اي
من وجهين احدهما انا نمنع الترادف للقطع بتغاير المفهومات الثاني انا نمنع كون
الاذن في لفظ اذنا في لازمه اذ قد يوهم الاطلاق اللازم نقصا فيمتنع الا ترى
الى قوله تعالى خالق كل شيء يلزمه انه تعالى خالق القردة والخنازير ولا شك في المنع من
اطلاقه وقد يمنع ايضا كون الاذن في لفظ اذنا في مرادفه لاحتمال ايهام احد المترادفين
نقصا دون الاخر **قوله** مثل صورة انسان تنبيه على ان المراد بكل من الصورة
والشكل الهيئة التي يكون عليها الجسم فعطف الشكل على الصورة تفسيري **قوله** يعني ليس

محلا الخ

محلا الخ تفسير لقوله ولا يحد وجود ولا يتعدد وجود **قوله** لما في ذلك من الاحتياج اي الى
الاجزاء **قوله** وباعتبار الانحلال اليها متبعضا ومتجزيا قد فرق بين التبعيض
والتجزي بانه لوحظ في انحلال الشي الى اجزائه كونه متركبا منها فهو تجزؤ والا فهو تبعض
وكان ماخذه ان اصل التبعيض لغة القطع كالبضع ومنه يسمى البعوض والملاحظ في القطع
التفرق والانفصال لا التركب من الاجزا **قوله** ولا يوصف بالماهية قال في شرح المقاصد
وما روي عن ابي حنيفة رحمه الله من انه يقول الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح
اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقله اصحابه العارفون بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه تعالى
يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر وان له اسما لا يعلمها غيره لان ما قد تقع سؤالا
الا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله ما هو قلنا ان
اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت
ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ماهيته فهو متعال عن
المثال والجنس انتهى فان قيل الماهية تطلق بمعنى الحقيقة والذات دون نظر
الى الاشتقاق المقتضي للمجانسة والحقيقة والذات لا يمتنع ورود اطلاقهما فكذا
ما بمعناهما قلنا في اطلاق ما بمعناهما ايهام ما لا يليق فلا يجوز اطلاقه بخلافهما
قوله فيلزم التركب اي من الجنس والفصل ويرد عليه ان المراد بقولهم من اي جنس
هو الجنس اللغوي لا المنطقي واهل اللغة يسمون النوع الحقيقي كالبشر جنسا فلا يلزم اللغوي
ان يكون لما تحته فصول مقومة وانما يتمايز افراده بالمشخصات فلا يلزم التركب
من الجنس والفصل فلو حذف قوله بفصول مقومة ليكون التركب من الفصل
والجنس وبالتركب من الذات والمشخصات التي بها يحصل التمايز بين افراد النوع
لسلم عن الايراد **قوله** في بعد اخر متوهم اشارة الى مسمى المكان عند المتكلمين فان
المكان عندهم فراغ متوهم وقوله او متحقق اي موجود اشارة الى مسماه عند
افلاطون فانه عنده فراغ متحقق وعند ارسطو واكثر الحكما انه السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي **قوله** والبعد عبارة عن امتداد الخ حاصله

عن ما ... لا ... عما ما وماهية لا ... عما ما هو

والترم

ان البعد عند القائلين بوجود الخلا وهم المتكلمون نوعان واما عند القائلين بالسطح
فهو النوع الاول فقط وحقيقة الخلا ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما
ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله
جسم ثالث وهو الآن خال عن الشاغل فهذا البعد الموهوم عندهم لا قائم بنفسه
قوله لاستلزامه اي لاستلزام الامتداد التجزي اذ لا امتداد الا لما يتجزى **قوله**
ولا بعد فيه اي فلا يلزم من نفي التمكن في حق الباري تعالى نفي التحيز كما لم يلزم ذلك
في الجوهر الفرد **قوله** قلنا المتمكن اخص من المتحيز ومنه يظهر ان نفي التحيز يستلزم
نفي التمكن بخلاف العكس فكان اللايق بالمصنف نفي التحيز ليلزم منه نفي التمكن **قوله**
ممتد اي كالجسم او غير ممتد وهو الجزء الذي لا يتجزا فان قيل تعريف الحيز هنا اوسع
من تعريفه فيما سبق بانه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم قلنا انما ذكر الجسم هناك لان
الكلام ثم في الاجسام كما قدمناه فهو تعريف لحيز خاص والتعريف الجامع هو
المذكور هنا **قوله** فيلزم قدم الحيز خاص انما يتجه بنا على وجود الحيز وهو خلاف ما عرف
الشارح الحيز آنفا من انه فراغ متوهم كما هو مذهب المتكلمين اذ الفراغ المتوهم عدم محض
والعدم لا يوصف بقدم **قوله** فيكون محلا للحوادث اي لان الحصول في الحيز
كون والكون موجود عيني عند المتكلمين والموجودات العينية حادثة وبهذا التقرير
يندفع ما اورد على الشارح من ان التحيز امر نسبي لا حادث **قوله** اما ان يساوي
الحيز او ينقص او يزيد لا يخفى انه لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا نقصانه عنه فالترديد
انما هو لاظهار البطلان على كل تقدير وهذا الدليل انما يتمشى على تناهي الابعاد
على القول بعدم تناهيها يقال يجوز مساواته للحيز الغير المتناهي ويدفع حينئذ
بانه يلزم التجزي لكن الكلام باعتبار لزوم التناهي **قوله** او نفس الامكنة
باعتبار عروض الاضافة الى شيء يشير الى ان الجهات تعد كونها حادثة بحدوث
ذي الجهة امور اعتبارية فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها
سفل بالنسبة الى ما فوقها وجهة الفوق بالنسبة الى الانسان ما يحاذي راسه من فوقه

وجهة السفل ما يحاذي رجله من تحتها وفيما يمشي على اربع جهة الفوق ما يحاذي ظهره
من فوقه وجهة السفل ما يحاذي قوائمه الاربع من تحتها واذا مشت النملة في السقف
صار ما كان فوقا لها حين مشيها على الارض تحتا وبالعكس ولو كان كل حادث مستديرا
كالكرة لم توجد واحدة من الجهات الست ومما يرد به على من اثبت جهة الفوقية
له تعالى انه لا يمدح فيها فان الحارس فوق السلطان من حيث الصورة والسلطان
فوقه من حيث القهر والغلبة وقد قيل من قبل من اثبتها ما بال الكتب السماوية و
الاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت الجهة من غير ان يقع في موضع
منها تصريح بنفي ذلك مع ان المقام مقام التصريح بنفيها بل مقام التاكيد والتكرير
كما كررت الدلالة على وجود الباري تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة
المعاد وحشر الاجساد وما بال العقلاء مع اختلاف آرائهم واديانهم يتوجهون
الى جهة العلو عند الدعا برفع الايدي الى السماء واجيب بان التنزيه عن الجهة
مما يقصر عنه عقول العامة فكان الانسب في خطاباتهم والاليق بدعوتهم الى الحق
الدلالة على عظمة الباري سبحانه بالالفاظ التي يتعارفونها مع ان البلغا منهم يعلمون
انها استعارات لا سيما مع التنبيه على التنزيه عن ظواهرها بنحو قوله ليس كمثله
شيء واما رفع الايدي الى السماء فلكونها موضع تنزل الخيرات وهبوط الوحي
وانزال الغيث وهو تعبد كوضع الجبهة على الارض للسجود واستقبال الكعبة
للصلوة فالسما قبلة الدعا واستقبالها بالايدي كما ان الكعبة قبلة الصلوة و
استقبالها بالوجه والصدر **قوله** لان الزمان عندنا يعني الاشعرية عبارة
عن متجدد يقدر به متجدد عبارته في المقاصد متجدد معلوم يقدر به متجدد
موهوم وعبارة شرح المواقف متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه
وعبارة صدر الشريعة وشرح الطوالع مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم
لمتجدد معلوم ازالة للابهام وبها عبر صاحب جمع الجوامع فقال فالمقارنة
متجدد الى اخره ومثله الثلاثة بما تضمنه قولك آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع

الشمس معلوم ومجيئك موهوم مبهم فاذا قرن ذلك الموهوم المبهم بذلك المعلوم زال
ابهامه وقد ينعاكس التقدير بين المتجددات بحسب ما هو منصور معلوم للمخاطب
فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل
مستحضرا لطلوع الشمس دون مجي زيد واذا قال غيره متى طلعت يقال حين جاء
زيد لمن كان مستحضرا لمجي زيد دون طلوعها **قوله** وعند الفلاسفة ما حكاه
عنهم من ان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم هو قول ارسطو واتباعه منهم وقالت
طائفة منهم الزمان هو الفلك الاعظم وطائفة اخرى انه حركة الفلك الاعظم وقال
جمع منهم الزمان جوهر مجرد اي امر قائم بذاته مجرد عن المادة ثم اختلف هؤلاء فقال
افلاطون ومن تبعه انه ممكن يقبل العدم وذهب اخرون الى انه لا يقبل العدم لذاته
فيكون واجبا بالذات والذي حكاه الشارح هو المشهور من مذهبهم فلذا اقتصر عليه
قوله والله تعالى منزه عن ذلك فلم يزل تعالى ولا زمان ولا مكان وقول المتكلمين
وقول متجدد يصرح بذلك واما الفلاسفة فانهم وان قالوا في الفلك بالقدم الزماني فقد
اقروا باحتياجه الى الواجب تعالى **قوله** فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة كمتبعض
ومتجزيا على عدم الفرق بينهما والتصريح بما علم بالالتزام كقوله ولا معدود مع قوله
اولا الواحد فان الوحدة يلزمها سلب العدد كقوله ولا مصور مع قوله انه لا يوصف
بالكيفية فان سلب الصور وسلب الكيفية متلازمان وكذا سلب الحدود مع سلب
التناهي وسلب التركب مع سلب التجزي والتبعض وسلب الجسم مع سلبهما **قوله** عما
ذكرت اي عن الاشيا التي ذكرت **قوله** على ما اشرنا اليه يعني الاشارة بقوله في
الاستدلال للتنزيه عن الصورة والحد والتبعض والتجزي والتركب لما في
كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب ويصح ان يريد اشارته بذلك وبما تقدم
في استدلاله للتنزيه عن العرض وعن الجسم وعن الجوهر ولساير ما ذكرنا من التنزيهات
قوله على ما ذهب اليه المشايخ عطف على قوله على انها تنافي وجوب الوجود وقوله لانها
تمسكات ضعيفة استدلال لنفي بنائها على ما ذهب اليه المشايخ وما بينهما تفصيل

لما ذهب المشايخ

لما ذهب اليه المشايخ وحاصله تشنيع على صاحب العمدة وغيره ممن بناها على ذلك
قوله وان الواجب عطف على ان معنى العرض فهو مما نفي البنا عليه اعني مما ذهب اليه
المشايخ فانهم تمسكوا بالدليل الاول في انتفا التركب وبالثاني في انتفا الكيفية **قوله** اما
ان تتصف اي الاجزا بصفات الكمال بان يقوم بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة
مغايرة لما قام بالاخر فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات
الكمال فيلزم تعدد الواجب **قوله** لانها تمسكات ضعيفة اما ضعف الاول والثاني
والثالث فلان ما ادعوا به معنى العرض والجوهر والجسم لغة ممنوع وما استندوا اليه
في تفسير الجسم من قول القائل هذا اجسم قد سبق في الشرح عند قوله اما مركب وهو
الجسم ما فيه من ان اجسم من الجسامة وهي صفة والكلام في الجسم الذي هو اسم
لا صفة واما الرابع وهو دليلهم على انتفا التركب فلانا نجيب على الثاني من شقي
الترديد بمنع لزوم النقص والحدوث مستندين الى انه يجوز قيام الصفة الواحدة
من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جزء فلا يلزم ما ذكر من النقص
والحدوث اما كون التركب يقتضي الافتقار فينافي الوجوب فدليل اخر واما الخامس
وهو دليلهم على انتفا الكيفية فلانا نجيب على الثاني من شقي الترديد ايضا بمنع كون
الصور والكيفيات مستوية الاقدام بل بعضها اولى واقوى في افادة المدح كما
يشير اليه قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وبمنع لزوم الافتقار
الى مخصص سواء ذاته بل المخصص هو ذاته فلا يدخل تحت قدرة غيره فلا يكون
حادثا **قوله** زعما منهم اي من الطاعنين ويصح عود الضمير الى الطاعنين والطالبين
جميعا فان الطالب اذا زعم اي ظن تلك الشبه هي مبنى تلك المطالب فابدى له
الطاعن خللها وهنت عقيدته واذا احتج بها محتج اتسع للطاعن مجال الطعن على
عقيدة المحتج زعما من الطاعن ان مبناها ما ابداه المحتج فقط **قوله** احتج المخالف
بالنصوص الظاهرة الخ هي كثيرة جدا ممن الظاهرة في الجهة قوله تعالى يخافون
ربهم من فوقهم ءامنتم من في السما الرحمن على العرش استوى تعرج الملائكة والروح اليه

يصعد الكلم الطيب اي متوفيك ورافعك الى واحاديث كثيرة ومن النصوص
الظاهرة في الجسمية قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
وجاء ربك والملك صفا صفا وحديث الصحيحين والسنن ينزل ربنا كل ليلة الى
سما الدنيا ومن الظاهرة في الصورة حديث البخاري ان الله خلق ادم على صورته ومن
الظاهرة ما في الجوارح قوله ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم وحديث مسلم ان قلوب
بني ادم كلها كقلب واحد بين اصبعين من اصابع الرحمن وسياتي تاويلها **قوله** وهم
محض اي من الاحكام الوهمية وحكم الوهم لا يقبل فيما ليس بمحسوس لان القوة الوهمية
انما تدرك المعاني المتعلقة بالصور المحسوسة لكنها قد تشتبه بالاوليات فيحسب
انها منها **قوله** فيجب ان يفوض علم النصوص الى علم معانيها تفصيلا الى الله كما هو طريقة
السلف والمتشابه وقوله او تاول بتاويلات صحيحة هي طريقة الخلف فيه والطريقتان
متفقتان على التنزيه عن المعنى الظاهر للفظ غير ان طريقة السلف التاويل الاجمالي
فينزهون عن الظاهر ويفوضون علم معانيها مفصلة الى الله تعالى كما هو راي من يقف
على الا الله وعليه اكثر السلف وطريقة الخلف التنزيه مع التعرض للتاويل تفصيلا
والحامل على التاويل اجمالا وتفصيلا هو ان المتشابه لا يعارض المحكم فيحمل على ما
يوافق المحكم الذي هو اصل الكتاب يرجع اليه متشابهه وايضا فالادلة النقلية
لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل فترد النقلية الى ما يوافق العقلية
لان العقلية اصل للنقلية لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود
الباري سبحانه وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة اذ لو رجح النقل
بان صدق لزم تكذيب العقل الذي تصديقه اصل تصديق النقل وذلك يستلزم
تكذيب النقل الذي هو فرعه فيؤدي تصديق النقل الى تكذيبه وذلك جمع بين
النقيضين **قوله** بضبع الضبع بفتح الضاد المعجمة وسكون الموحدة العضد
قوله ايثارا للطريق الاسلم وقوله سلوكا للسبيل الاحكم اشارة على طريق
التلميح الى ما اشتهر على الالسنة اشتهار المثل السائر من قولهم طريق السلف اسلم

وطريق

وطريق الخلف احكم بمعنى اكثر احكاما اي اتقانا بالنسبة الى دفع الشبه عن
العقيدة وقد وقع في عبارة بعضهم وطريق الخلف اعلم بدل احكم اي احوج الى مزيد
علم وهي اولى بالنسبة الى الادب مع السلف وفي قوله اعلم مجاز مرسل من اطلاق
اسم المسبب مرادا به السبب لان المعنى الحقيقي للاعلم هو الازيد علما والاحوجية
بسبب مقتض لان يصير الاحوج اعلم وفي اسناده الى التاويل الذي هو مذهب
الخلف مجاز في الاسناد من اسناد ما للمسبب الى السبب ايضا فان الاحوج الى مزيد
علم هو من يؤول لا التاويل والتاويل سبب الاحوجية وقد اولوا الفوقية
بالتعالي في العظم لا في المكان ومن في السما بان المراد فيها حكمه وسلطانه او ملك
من الملئكة موكل بالعذاب لمستحقه والاستوا بالاستيلا كما سياتي والعروج اليه
بالرقي الى محل عبادتهم اياه وصعود الكلم الطيب مجاز عن قبوله او المراد صعود عن قبوله
او المراد الكرام الكاتبين به الى السما التي هي محل عرضهم الاعمال ورافعك الي معناه
الى محل كرامتي ومقر ملئكتي واتيانه تعالى اتيان عذابه ونزول الرب معناه نزول
رحمته او امره بالقول على لسان ملك من ملئكته واما حديث البخاري فقد رواه
مسلم مطولا بلفظ ينبي على انه لا احتاج الى تاويل وانما روي مختصرا فاوهم ما احوج الى
التاويل ولفظ رواية مسلم اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق
ادم على صورته اذ الضمير للاخ او الوجه الاخ ويبقى وجه ربك اي ذاته وتاويل اليد بما
سياتي وكون القلوب كقلب واحد بين اصبعين تمثيل لتمام الاقتدار على تصريفها
واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل وكلامه في الرسالة
النظامية مصرح باختيار طريق التفويض وكانه رجع الى ذلك لتاخر الرسالة ومال
الشيخ عز الدين ابن عبد السلام الى طريقة التاويل بشرطها اقربهما الى الحق وتوسط
الشيخ ابو الفتح ابن دقيق العيد فقال اذا كان التاويل قريبا على ما يقتضيه لسان
العرب لم ننكره وان كان بعيدا توقفنا عنه وامنا بمعناه على الوجه الذي اريد به
مع التنزيه ثم مثل الاول بقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله قال
فنحمله على حق الله او ما يجب له او قريب من هذا المعنى ولا توقف فيه وكذلك كون

مال بعض [illegible] طريقة السلف [illegible]

القلب بين اصبعين من اصابع الرحمن لحمله على ارادة القلب واعتقاده انه مصرفه
بقدرة الله وما يوقعه في القلوب انتهى وكلام شيخنا العلامه ابن الهمام الحنفي في
عقيدته المسماه بالمسايره يقتضي توسطا اخص من هذا التوسط فانه بعد ان
تكلم في الاستوا ذكر حاصلا لكلامه فقال وحاصله وجوب الايمان بانه استوا
على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد انه استيلاؤه على العرش فامر جايز الارادة
اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا اي من انه ليس كاستوا الاجسام
من التمكن والمماسة والمحاذات قال واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء
اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لا ينفوه
فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله
قد استوا بشر على العراق وقوله فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعا لنسر وطاير
وعلى نحو ما ذكرنا كلما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع واليد يجب الايمان به
فان اليد وكذا الاصبع وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه
اعلم به وقد تاول اليد والاصبع بالقدرة والقهر واليمين في قوله الحجر الاسود يمين الله
في الارض على التشريف والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن
ان يراد ولا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انه من المتشابهات وحكم المتشابه
انقطاع رجا معرفة المراد منه في هذه الدار والا لكان قد علم انتهى وملخص ذلك
كله ان ابن دقيق العيد توسط باعتبار قرب التاويل وبعده لغة وان كلام شيخنا
يقتضي التوسط في القرب بين ان تدعوا الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين
ان لا تدعو لذلك **قوله** اما اذا اريد بالمماثله الاتحاد في الحقيقه وهو معنى ما
سياتي عن الاشعري فان المماثله المشاركة في جميع الصفات النفسية وهو
المراد بقول ابي المعين في حكايته عنه المساواة من جميع الوجوه وخالفه في ذلك
قدما المعتزلة كالجبائي وابنه فقالوا المماثله هي المشاركة في اخص الصفات النفس
فمماثلة زيد لعمرو عندهم مشاركته اياه في الحيوانية والناطقية وعندهم مشاركته
اياه في الناطقية فقط **قوله** فظاهر اي انه لا مماثلة له تعالى وحقيقته لان ذلك
يستلزم التعدد المحال **قوله** واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما

مسد الاخر

مسد الاخر اي كما سياتي عن ابي المعين النسفي **قوله** صاحب البداية فلو اثبتنا
العلم صفة لله تعبيره بلو منتقد وظاهره من الدلالة على الامتناع غير
مراد بل مراده من لو هنا مجرد الربط فهي بمعنى متى او بمعنى اذا في قول الامام
الشافعي القدرية اذا سلموا العلم خصموا اذ لم يرد الامام الشافعي انهم يتقون
العلم وحق العبارة ان يقال العلم الذي يوصف به المخلوق موجود وعرض
الى اخره وعلم الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم الى اخره وقوله وصفة
اي لا عرضا قول صاحب البداية فلا يماثل العلم الخلق بوجه من الوجوه ان
قيل قد وصف هو كلا من علم الخالق تعالى وعلم المخلوق بانه موجود وذلك
يقتضي تماثلهما في الوجود قلنا لا تماثل بينهما الا في اطلاق لفظ الوجود
لا في معناه لان معنى وجود العلم في حقه تعالى اتصافه به على ما يليق
بذاته من الازلية وهي عدم الافتتاح والابدية وهي عدم الانتهاء وعدم قبول
الانتفا ومعناه في حق المخلوق اتصافه به على ما يليق به من الافتتاح والانتها
وقبول الانتفا **قوله** وقد صرح اي صاحب البداية في محل اخر منها بما سياتي
معناه عن الاشعري من حكاية ابي المعين عنه وهذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف
في المماثله وسيجي في كلام الشارح التوفيق بينهما وقد وقع في بعض نسخ الشرح
فقد صرح بالفا بدل الواو فاعترضه بعض من كتب على الشرح وزعم ابها لتفريع
التصحيح على الكلام المحكي عن البداية وانه يتضمن التصريح بما ذكر ولا يخفى
انه لا تصريح بذلك فيه **قوله** الحنطة بالحنطة مثلا بمثل هو طرف حديث ورد
بالفاظ من طرق متعددة منها في مسلم من حديث ابي هريره رضي الله عنه التمر
بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او
استزاد فقد اربى **قوله** والظاهر الى اخره هو توفيق الشارح الذي قدمنا
ذكره وبه يرتفع الخلاف بين الاشعري وابي المعين **قوله** لان مراد الاشعري

المساواه من جميع الوجوه فيما به المماثله كالكيل اي فلا يكال في جانب مع هز المكيال وفي الاخر بدون هز ولا في جانب بكبس المكيال باليد وفي الاخر بدونه وايضا فكل من الهز والكبس يتفاوت فلا يكال على وجه فيه تفاوت اذ هو مظنة التفاوت قوله برفع التعدد لان من اوصاف كل منهما انه لا يغاير نفسه فلو لم يغايره الاخر ارتفع التعدد قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص اي يخصص تعلق العلم بذلك البعض دون البعض الاخر وتعلق القدرة كذلك وقد اورد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامر غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة والجواب ان مجرد التجويز العقلي لا اثر له في مقابلة الدليل والذي يوضح المقام تامل الفرق بين تعلق العلم وتعلق القدرة فان تعلق القدرة بشيء يؤثر حدوث الوجود الخارجي له وقد قام البرهان العقلي القطعي على ان كلا من الواجب والمستحيل لا يقبل ذلك فخص به عموم الدليل النقلي وهو قوله تعالى والله على كل شيء قدير والعلم تعلقه الانكشاف الازلي الابدي وقد قام الدليل النقلي على شموله لكل شيء وهو قوله تعالى والله بكل شيء عليم ولا معارض له من العقل ومجرد التجويز العقلي لا يصلح معارضا حتى يخصص لاجله العموم وايضا فعدم العلم في الشاهد اما للبس واشتباه واما لعدم تناه وهو في كل من حالتيه نقص مستحيل على الباري سبحانه ومن ادعى امرا ثالثا فليبينه لنتكلم فيه وايضا فلا واسطة بين العلم والجهل لغة ولا عرفا بالنسبة الى امر والجهل بشيء اي شيء كان نقص محال على الباري سبحانه فليثبت ضده المساوي لنقيضه وهو العلم بالنسبة الى شيء ومجرد التجويز العقلي دون دليل يستند اليه لا يصادم مقتضى اللغة والعرف قوله لا كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات اي الحقيقية من حيث هي جزئيات قالوا فان علمه بان زيدا في الدار عند كونه فيها اما ان يبقى بعد خروج زيد منها فيلزم الجهل او لا يبقى فيلزم التغير في علمه وكل منهما محال في حقه تعالى قالوا بل يعلمها من حيث كليتها كعلم المنجم بان في

ساعة كذا خسوفا فان هذا العلم يستمر قبل الخسوف وبعده والجواب ان ما ذكروه مبني على تفسيرهم العلم بانه حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتة في نفس العالم فان العلم بهذا التفسير يتغير بتغير الصورة المساوية وليس ذلك معنى العلم بل العلم صفة حقيقية ذات اضافة وعند تغير المعلوم تتغير الاضافة التي هي التعلق لا الصفة نفسها قوله ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يزعمون ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان قيل الفلاسفة قائلون بالايجاب الذاتي والقدرة تنافيه فهم لا يقولون بها اصلا خلافا لما تفهمه عبارة الشرح من اثباتهم القدرة على الواحد اجيب بان المنافي للايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فالفلاسفة لا ينفونها الا انهم يجعلون مشيئة الفعل لازمة وتحقيق ذلك ان محل الخلاف بين المليين والفلاسفة هو انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون واما الفلاسفة فانكروا القدرة بهذا المعنى وقالوا القادر من ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وزعموا ان ايجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وموضع تفصيل الرد عليهم المطولات قوله والدهرية انه لا يعلم ذاته قالوا العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين عالم ومعلوم وهما غيران وذاته ليست غيرية وردا ولا نمنع كون العلم نسبة بل العلم صفة حقيقية لها تعلق فلا مانع من تعلقها بالذات وقد ثبت شمول تعلق العلم كما قدمنا فلا يلزم ما ذكروه ثم تعدد بكونه نسبة فالتغاير الاعتباري في طرفي النسبة كاف فان اعتبار العالمية وصفا للذات غير اعتبار المعلومية وصفا لها قوله والبلخي هو ابو القاسم المعروف بالكعبي قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب انما يدل كل منهما على زيادة مفهومه على مفهوم ذات الواجب ولا نزاع فيه انما الكلام في زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات

ولا يدل **قوله** وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له
يصح كونه معطوفا على قوله ان كلا اي ومعلوم ان صدق المشتق الى اخره ويصح عطفه
على انه تعالى اي ولما ثبت من ان صدق المشتق وقد اورد عليه انه ان اريد انه
يقتضي تحقق المأخذ في نفسه خارجا وقيامه مع ذلك في الذات الذي دل عليه
المشتق فمنقوض بمثل الواجب والموجود فان كلا من الوجود وصف ليس له في نفسه
بحسب الخارج تحقق زايد على تحقق الذات وان اريد انه يقتضي اتصاف الذات
بمأخذ الاشتقاق مطلقا فلا يتم بذلك مقصود الاستدلال اذ لا دلالة للمطلق
على خصوص المقيد ويمكن ان يجاب بانا نختار الشق الاول ولا يرد النقض بمثل
الواجب والموجود لان مأخذ الاشتقاق في عليم وقدير ونحوهما بحسب فهم اهل
اللغة المخاطبين بذلك صفة لها تحقق في الخارج زايد على الذات اذ هو الذي يفهمونه
في الشاهد فتحمل تلك الصفة ذات التحقق الخارجي في حق الباري سبحانه على
ما يليق به اذ لا دليل على استحالة ثبوتها له على الوجه اللايق به بخلاف مأخذ الاشتقاق
في الواجب والموجود ونحوهما عندهم اذ لا يفهم اهل اللغة من الوجوب والوجود
ونحوهما الا صفة ليس لها في الخارج تحقق زايد على الذات فيثبت ذلك للباري
سبحانه على ما يليق به **قوله** لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له قيل مرادهم لا علم صفة
حقيقية له فليس بمنزلة قولنا اسود لا سواد له واجيب بان هذا تاويل يأباه
قولهم لكن له عالمية فان اثباتهم العالمية وليست صفة حقيقية يدل على
انهم لم يريدوا نفي العلم بمعنى الصفة الحقيقية فقط اذ لا يتجه استدراكهم حينئذ
كما لا يخفى **قوله** وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته كقوله تعالى
انزله بعلمه اي ملتبسا بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله وما تحمل من انثى ولا
تضع الا بعلمه وقوله تعالى ذو القوة المتين ان القوة لله جميعا اي القدرة
وقد ورد القرآن باطلاق عليم وقدير ونحوهما خطابا لمن هو من اهل
اللغة والمفهوم في اللغة من عليم مثلا ذات لها علم يستحيل عندهم عليم بلا علم

كاستحالة بلا معلوم فلا يجوز صرفه عما يفهم منه لغة الا بقاطع عقلي
يوجب نفيه ولم يوجد ما يصلح شبهة فضلا عن دليل **قوله** ودل صدور
الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته اورد عليه ان المدلول هو
اضافة التمييز والانكشاف اليه وهي التي تسميه المعتزلة عالمية لا نفس
الصفة التي تدعونها ويمكن ان يجاب بمنع تعين ان المدلول العالمية
وانما يتعين ان لو لم يدل الدليل على خلافه وقد دل اطلاق عليم وقدير
على الوجه الذي قررناه آنفا المدلول العلم بمعنى الصفة كما ادعيناه
قوله وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي هذا الموصول بصلته نعت للقدرة
ولو قيل الذي هو على انه نعت للعلم لصح ويجوز مثله في كل مذكر ومونث
عطف احدهما على الاخر واجرى النعت على الاول منهما او الثاني وقوله
والملكات عطف تفسيري اذ الملكة اخص من الكيفية لانها كيفية راسخة
والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة
قوله ليست بعرض اي والكيفيات والملكات اعراض فيستحيل بقاؤها
فقوله ولا مستحيل البقاء من الاطناب في التنزيه **قوله** وكذا في سائر الصفات
اي ليس محل النزاع تلك الصفة بالمعنى المتعارف للمخلوق بل بالمعنى الذي
يليق بجلال الباري سبحانه **قوله** ما سبق اي في بحث القديم **قوله** ويلزمكم اي
معشر المعتزلة والفلاسفة كون العلم مثلا قدرة وحيوة الخ هو مبني على كونهم
قائلين بان الصفات عين الذات وانما يلزمهم ذلك ان لو ارادوا ان مفهوم
الذات وكل الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما يقولون
ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس
ذلك محالا وان كان ظاهر النقليات بخالفة **قوله** وكون الواجب اي
لذاته غير قايم بذاته لان العلم صفة تقتضي محلا يقوم به وانما يلزمهم ذلك
لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون به كما عرفته انفا **قوله** ازلية الاوليات

نسبة الى الازل وهو القدم كما في الصحاح وتهذيب الازهري وقيل نسبة الى
ما لم يزل باختصار لم وابدال الهمزة من اليا كذا في الصحاح بصيغة التمريض **قوله**
لا كما يزعم الكرامية المعروف فيه تشديد الرا وضبطه بعضهم بالتخفيف
نسبة الى كرام بتخفيف الرا بوزن حذام مبنيا على الكسر واستشهد له بقول
القايل • الفقه فقه ابي حنيفة عندنا • والدين دين محمد بن كرام **قوله**
لاستحالة الخ تعليل للنفي في قوله كما يزعم الكرامية **قوله** هو قائم بغيره اي مما يخلقه
فيه كالشجرة في قصة موسى ولسان الملك وغيرهما مما يريد الله تعالى كونه مظهر
الكرامة **قوله** والمصرح به في كلام المتاخرين يشير الى الامام حميد الدين
الضرير ومن تبعه كما قدمه **قوله** فما بال الثمانية يعني كما ذهب اليه الاشعري
من اثبات صفات ثمانية قديمة هي المنظومة في قول القائل • •

حيوة وعلم قدرة وارادة   كلام وابصار وسمع مع البقا
صفات لذات الله جل جلاله   لدى الاشعري الحبر ذي العلم والتقا

والاشعرية متفقون على اثبات السبع مختلفون في الثامنة اعني البقا فالاكثرون
على انه عبارة عن استمرار الوجود وليس صفة زائدة على الوجود وقوله او
اكثر اشارة الى التكوين الذي اثبته الماتريدية والى ما ورد به الشرع مما يفوض
علم معناه الى الله سبحانه ولا يتعرض له كما هو طريق السلف ويؤول كما هو
طريق الخلف وذلك كالاستوا واليد والجنب والاصبع والوجه والقدم **قوله**
اشارة الى الجواب لم يقل اجاب بقوله لان حقيقة الجواب ان يقال لا نسلم ان
الصفات مغايرة للذات المغايرة التي تبطل التوحيد ولا ان الصفات
بعضها مغاير لبعض هذه المغايرة لان المغايرة التي تبطل التوحيد هي المغايرة
بمعنى جواز الانفكاك التي يستلزم كونها ذوات متغايرة كما هو معتقد النصارى
واذا انتفت هذه المغايرة بين الذات والصفات لم يلزم التعدد والتكثر
فلا يبطل التوحيد ولا يخفى ان الذي في المتن هو هذا الجواب بل اشارة اليه بنفي

مغايرة

مغايرة الصفات للذات والغرض الاصلي من قوله وهي لا هو ولا غيره بيان
حكم الصفات وهو نفي العينية عنها وهو ظاهر والغيرية بمعنى جواز الانفكاك
وهو الذي اشير به الى الجواب اذ لا مدخل لنفي العينية في الجواب ولم
يذكر في المتن نفي المغايرة بين الصفات لكنه يؤخذ من كون التعدد فرع
المتغاير بمعنى جواز الانفكاك فهذه جهة الاشارة اليه **قوله** ليست عين
الذات كما زعم المعتزلة ولا غير الذات اي كما زعم الكرامية **قوله** فلا يلزم قدم
الغير يصح الاقتصار على هذا وحمل كلام المتن على الاشارة الى عدم ورود السؤال
اصلا لان نفي لزوم قدم الغير كاف في انتفا تعدد القدما المتغايرة وانما مشى الشارح
على نفي لزوم التعدد ايضا بقوله ولا تكثر القدما لاشتهار ذلك فيما بين القوم **قوله**
لكن لزمهم ذلك اي القول بالقدما المتغايرة فكفروا به وقد اعترض هذا بانه لا
يكفر الا بالالتزام وهما متغايران واجيب بان لزوم الكفر المعلوم كفر كما نبه عليه
قول المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر ولزوم الذاتية للانتقال من
اجلى البديهيات والحاصل انا ننفي ما لزم النصارى لانا لا نجوز انفكاك الصفات
القديمة عن الذات وهو الذي يستلزم التغاير فاين احد الاعتقادين من الاخر
قوله لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والحيوة والعلم قالوا انه تعالى
عن قولهم جوهر واحد هو ثلثة اقانيم والجوهر هو القايم بنفسه والاقنوم الصفة
فجعلوا الذات الواجبة نفس ثلث صفات يعنون انه وجود وعلم وحيوة
وجوزوا على كل منها الانفكاك والانتقال وهما من خواص الذات لقولهم ان
العلم نزل من السما وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من
اقنومين اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي وذلك غاية الجهل تعالى الله عما يقول
الجاهلون علوا كبيرا وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون
بالهية ذوات ثلثة كل منها قايم بنفسه واجب وجوده بذاته فاين هذا

من القول بالهٍ واحد له صفات لكمال نطق بها كماله **قوله** والقائل اي من
طرف المعتزلة ان يمنع ما استند به الى نفي لزوم قدم غير الذات وتكثر
القدماء وهو كون كل منهما متوقفا عن المغايرة بمعنى جواز الانفكاك واعلم
اولا انه قد اشتهر بين القوم للغيرين تفسيران احدهما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر اما بالمكان كالجسمين او بالزمان كالاب والابن او بالوجود
والعدم كالموجود والمعدوم والثاني انهما ذات ليست احداهما الاخرى
اذا عرفت هذا فاعلم ان المانع من طرف المعتزلة له ان يسند المنع بامرين
احدهما لم لا يجوز ان يوجد التعدد وان لم يوجد التغاير كما في مراتب
الاعداد فان بعضها جزء من البعض كالاثنين والثلثة والاربعة والجزء
لا يغاير الكل بمعنى انه لا ينفك عنه الثاني انه لا يتصور نزاع من اهل السنة
في كثرة الصفات وتعددها ولا خفاء في ان الكثير المجتمع مع الواحد كثير
فتكون الذات مع الصفات كثيرة فلا تغاير بين الصفات بالتفسير الثاني
ولا بين الصفات والذات بالتفسيرين مع تحقق التعدد والتكثر قطعا
تنبيهات الاول قوله من الواحد والاثنين تصريح بان الواحد
من مراتب العدد مع ان العدد هو الكم المنفصل والواحد لا انفصال
فيه فلا يكون عددا ولكنه مبدأ العدد ولذا عرف العدد بانه ما ساوى
نصف مجموع حاشيتيه فخرج الواحد اذ ليس له الا حاشية واحدة لكن
منهم من قال العدد ما يقع في العدد فيكون اعم من الكم المنفصل
ويصدق بالواحد وكلام الشارح مبني على هذا او على التغليب
واختار ذلك لان الواحد كالعدد في ان كلا منهما بعض مما فوقه لا
ينفك عنه الثاني انه قد اورد على قوله مع ان البعض جزء من البعض
انهم اتفقوا على مراتب الاعداد لا يتالف الا من وحدات مبلغها تلك
المرتبة لا من اعداد فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمسات ولا ستة

واربعة ونحو ذلك ويمكن ان يجاب بان انضمام وحدتي الاثنين من جملة
وحدات العشر لا يخرجهما عن كونهما بعضا من العشرة وكذا الثلثة فما
فوقها بمعنى ان كلا منهما لا يتصور انفكاكه عن العشرة وهذا هو المقصود هنا
قوله فالاولى ان يقال اي في جواب المعتزلة ووجه اولوية هذا الجواب
كونه ظاهرا وعدم ورود الاعتراض عليه وورود على الاول لان
المصنف بنا التعدد والتكثر في الجواب الاول على المغايرة بمعنى جواز
الانفكاك وان اشار الى منع ذلك بقوله والقائل ان يمنع على ان الجواب الاول
يؤول الى الثاني **قوله** وان لا يجترأ عطف على ان يقال وهو بالهمز من
الجراة اي والاولى ان لا يجترأ على القول بكون كل من الصفات واجب
الوجود لذاته اي لذات الصفة لان الاجترا على ذلك يوهم ما توهمته
المعتزلة من ان ذلك ملزوم للاشراك **قوله** بمعنى انها واجبة لذات الواجب
تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا
كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فسر في شرح المقاصد
كون الصفات واجبة لذات الواجب بانها مستندة اليه بطريق الايجاب
لا بطريق الخلق والاختيار ليلزم كونها حادثة ثم قال وما ثبت من كون
الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات
عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته انتهى وفي جملة كلامه
في الكتابين نظر من وجوه الاول في قوله في شرح العقايد واما في نفسها
فهي ممكنة فانه منتقد من جهة انه يخالف ما قدمه في الشرح في
بحث القدم من ان كل ممكن فهو حادث ومن جهة ان اطلاق الممكن
على صفات الله تعالى يوهم النقص فهو ممنوع منه وكان الموقع لمن قال
الصفات ممكنة فيما قاله من ذلك قول بعض المشايخ ان الصفات محتاجة

الى الذات ومرادهم بهذا ان اختصاصها بالذات اختصاص الناعت
بالمنعوت لا الاحتياج الى موجد يوجدها دون اختيار له في الايجاد وليس
معنى الامكان عندهم الاحتياج بل جواز الوجود والعدم ولا يجوز العدم
على الصفات لان انتفاوها يستلزم النقص تعالى الله فليست ممكنة بالمعنى
المتعارف ولا يسوغ اطلاق انها ممكنة بمعنى انها محتاجة الى الذات لا تستقل
دونها لايهامه الامكان بالمعنى المتعارف الثاني في قوله في شرح المقاصد
انها مستندة اليه بطريق الايجاب ودعواه انما ثبت من كون الواجب مختارا
لا موجبا انما هو في غير صفاته وان اسناد الصفات عند من يثبتها ليس
الا بطريق الايجاب فان فيما قاله ايهاما واشكالا اما الايهام فهو ان الايجاب
يطلق على الايجاد لا عن اختيار والايجاد لا عن اختيار ظاهر في معنى الحدوث
وهو غير مراد فقد صرح المشايخ بانه يجب عرفان كل من صفات ذاته تعالى
بالازلية والابدية والاحدية والاستغنا عن الموجب والموجد والتوحد
بذلك عن غيرها من الصفات وممن صرح بذلك سلطان العلما شيخ الاسلام
ابو محمد ابن عبد السلام في الانواع من قواعده واما الاشكال فقد ذكره شارح المواقف
اخر المقصد الاول من المرصد الرابع من الموقف الخامس فانه قال يتجه
ان يقال تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم
محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا
بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل انتهى الثالث في
قوله وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر الى قوله ينبغي ان يخص بغير صفاته
وجه النظر انه يقتضي ان الصفات اثار ولها مؤثر كما صرح به شارح المواقف
في قوله تاثيره في القدرة مثلا وهو ممنوع لان ذلك ان لم يكن ظاهرا في الحدوث
فهو موهم له ايهاما قويا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المقام مقام يضيق فيه نطاق

العبارة

٥٦

العبارة ويستعان فيه بالرمز والاشارة فاعين العقول حسيرة دون
الوصول الى كنه الحقيقة والالسن خرس دون التعبير عنه وها انا اقرب
لك بحسب الامكان والله تعالى المستعان فاقول الايجاب يطلق كما قدمناه
على الايجاد دون قصد واختيار وهو الذي نزه المشايخ الباري تعالى عن
الاتصاف به لانه نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويطلق ويراد به
كون الشيء غير جائز الانفكاك عما يقتضيه قولهم ان الوجود واجب للذات بمعنى
انه مقتضى الذات اي لازم لها لزوما لا يقبل الانفكاك وكذا الصفات
ولقد احسن الشارح في قوله في شرح المقاصد ان الواجب هو الذي اقتضت
ذاته وجودها على ما هي عليه اي من صفات الكمال ونعوت الجلال
ويوضح هذا قول الشيخ ولي الدين الملوي في الكلام على قول سلطان العلما
ابي محمد ابن عبد السلام اعلم ان حقوق الله تعالى على القلوب منقسمة
الى المقاصد والوسائل اما المقاصد فكمعرفة ذات الله وصفاته فانه قال
في شرح ذلك المراد بذات الله سبحانه الحقيقة العظمى والعين القيومية
المستلزمة لكل سبوحيته وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل
الانفكاك البتة واقرب ما يوضح به هذا الاستلزام صفات الاعداد من
الزوجية والفردية فلو اردنا تعقل الثلاثة مثلا خالية عن الفردية
والاربعة مثلا خالية عن الزوجية لامتنع ذهنا وخارجا انتهى ولا
يقال في مثل هذا انه قيام حال بمحل لان ذلك في الاعراض والجواهر تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فالواجب كمال الادب في الالفاظ المدلول بها على
الصفات فلا توصف بامكان ولا انها اثر ولا ان لها مؤثرا ولا ان
استنادها الى الذات بطريق الايجاب لما فيه من الايهام كما قدمنا
والله تعالى المسئول ان يمن علينا بحفظ افئدتنا والسنتنا وان يوفقنا
لكمال الادب مع اسمائه الحسنى وصفاته العليا انه سبحانه ولي كل نعمة

وبه التوفيق والعصمة **قوله** والكرامية الى نفي قدمها يقتضي بحسب البنان
الكرامية ينفون القدم عن كل صفة من صفات الباري سبحانه وليس كذلك
فانهم قايلون بان لله تعالى صفات قديمة كالقدرة والمشية والكلام بنا على تفسيرهم
اياه بالقدرة على التكلم وصفات حادثة كالارادة فالبنا المذكور غير ظاهر **قوله** والاشاعرة
الى نفي غيريتها وعينيتها اما قال الاشعري ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع
انفكاكها اما غيرها فمنها عند الاشعري ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير
الذات وهي كل صفة كانت اضافة محضة كالمعية والقبلية كما سياتي التنبيه
عليه **قوله** فان قيل هذا اي قولكم وهي لا هو ولا غيره محال لانه في الظاهر رفع للنقيضين
اذ هو سلب للعينية والغيرية بالنسبة الى شي واحد الوحدات المعتبرة
للتناقض وهو في الحقيقة جمع بين النقيضين لان رفع كل من العينية والغيرية
صريحا اثبات للاخر ضمنا فيكون قولكم بهذا الاعتبار جمعا بين النقيضين وكل
من جمع النقيضين ورفعهما محال فقوله اثباتها اي العينية ضمنا مع نفيها اعني
العينية صريحا جمع بين النقيضين في قوله مع نفي العينية ايقاع للظاهر موضع
المضمر تنبيها على ان المصرح بنفيها العينية دون نظر الى خصوص كونها ثابتة
ضمنا ونظيره في انتفا النظر الى الخصوص فقط قوله تعالى ان تضل احداهما فتذكر
احداهما الاخرى اذ لو قيل فتذكرها الاخرى لتوهم ارادة خصوص في الضالة والمذكرة
وليس مرادا فليتامل وقوله وكذا نفي العينية صريحا اي اثبات للغيرية ضمنا
مع نفيها صريحا جمع بين النقيضين وقوله لان المفهوم من الشي الى اخره بيان
للتناقض بين العينية والغيرية يظهر به لزوم كون نفي كل منها صريحا اثباتا للاخرى
ضمنا ومبنى السؤال ان المراد الغير بالمعنى اللغوي اي الغير المطلق وهو ما اتصف
بمغايرة ما وحاصل الجواب ان المنفي في قولهم ولا غيره ليس الغير المطلق بل
المراد به غير مقيد فقد صرحوا بانهم لا يعنون بالمغايرة التي ينفونها هنا
الا امكان انفكاك احد الشيئين عن الاخر في الحيز او الوجود فانهم يقولون

ذات

ذات الباري تعالى موجودا ازلا بصفاته الازلية لا يتصور وجود ذاته
دون صفاته ووجود صفاته دون ذاته ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى
مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورود للسؤال **قوله** بحيث
لا يكون مفهومه مفهوم الاخرى فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه اي فلا يكون
غيره بالمعنى السابق **قوله** والعدم على الازلي محال اقتصار على عدم الانفكاك
بالوجود والعدم لظهور ان كلا من الذات والصفات ليس متحيزا فلا يتصور
فيها انفكاك ولا عدمه بحسب الحيز **قوله** فان قيام الذات بدون تلك الصفة
المحدثة المعينة متصور بصيغة المفعول اي متعقل فتكون غير الذات وبهذا يظهر
بطلان استدلال المشايخ على تفسيرهم الغيرية بامكان الانفكاك بقول اهل العرف
واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ووجه البطلان ان زيدا متصف
بالصفات المحدثة في الدار وهم قايلون بمغايرتها للذات **قوله** وفيه وفيما
ذكره المشايخ نظر حاصله ان تفسيرهم الغيرية بالانفكاك باطل لانه لا يخلو عن امرين كل
منهما يستلزم باطلا وملزوم الباطل باطل **قوله** انتقض بالعالم مع الصانع قد فسر
الانفكاك بما يعم الانفكاك في الوجود في الحيز خارجا بان يوجد احدهما في حيز والاخر في
حيز ولا نقض حينئذ بالعالم مع الصانع لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على
من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز ولم يجعل الانفكاك في الوجود
في الحيز من المغايرة **قوله** وان اكتفوا اي في تفسير المغايرة بامكان الانفكاك من
جانب واحد لزمت مغايرة الجزء للكل لان الكل لا يمكن تصوره بدون جزئه ويمكن
تصور الجزء بل وجود ذاته بدون الكل لكن لا يوصف بالجزئية وكذا امكن وجود الذات
بدون الصفة ويرد عليه ان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة كما صرحوا
به ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع اصلا
فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي قوله ظاهر الفساد اي لما علمت آنفا من ان الجزء
يوجد بدون الكل وما ستعلمه من انه لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين

كل متضائفين قوله لا يقال الى اخره حاصله جواب عن النظر بتفسير المغايرة
بما يندفع معه النقض بالعالم مع الصانع بتقدير ارادة الانفكاك من الجانبين
ويندفع معه لزوم المغايرة بين الجزء والكل بتقدير ارادة الانفكاك من جانب
قوله ولو بالفرض اي ولو كان عدم الاخر بالفرض وان كان ذلك المفروض محالا
قوله فعلم انهم لم يريدوا اي من المغايرة هذا المعنى وهو امكان تصور وجود
كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض مع انه لا يستقيم في العرض الجزئي مع المحل الجزئي
لان عدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر اما الكليات فليستا موجودتين
في الخارج فلا يكونان غيرين قوله ولو اعتبر وصف الاضافة ككون الواحد
مضافا الى العشرة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين وهذا كما ينبه على ما هو
من ظهور فساد دعوى استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ينبهك ايضا على خلل
قول الشارح فيما مر والعالم قد يتصور موجودا الى اخره ان اريد تصوره مع
الاضافة اي بوصف كونه مصنوعا فباطل او بدون هذا الوصف فغير مفيد قوله
لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي المشايخ بقولهم في الصفات وهي لا هو بحسب المفهوم ولا
غيره بحسب الوجود ولا رفع حينئذ للنقيضين ولا جمع لهما وحاصل جواب
غير السابق عن سوال كون النفي في قولهم لا هو ولا غيره رفعا للنقيضين وفي
الحقيقة جمعا بينهما قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد المفهوم ليفيد المراد التغاير
على وجه لا يستعمل فيه الموضوع على المحمول والاتحاد التغاير في المفهوم غير كاف للقطع بعدم
افادة قولنا الحيوان الناطق حيوان او الحيوان الناطق ناطق كما قدمه الشارح
اول الكتاب قوله لان هذا اي كون الصفة ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا
غيرها بحسب الوجود انما يصح في مثل العالم والقادر من المشتقات التي يصح حملها على
الذات حمل مواطاة والكلام في ماخذ الاشتقاق مثل العلم وفي القدرة وفي
الجزء الذي لا يصح حمله كالواحد من العشرة واليد من زيد قوله سوى جعفر
ابن الحارث كذا وقع في النسخ بالتعريف والثاء المثلثة وصوابه كما وقع في نسخ

شرح

شرح المقاصد جعفر ابن حرب بالتنكير والموحدة هكذا ضبطه شيخنا في لسان
الميزان كان من كبار معتزلة بغداد ذكر الخطيب وفاته سنة ٢٣٦ قوله
ولن تكون العشرة بدونه قد وقع في اكثر النسخ ان المصدرية بدل لن النافية
وهو تصحيف بفصل اللام عن النون لان عطفه على ما سبق يقتضي محل تقدير كان
يتقدر ولو لزم ان تكون اي توجد العشرة بدونه اي الواحد ولزوم ذلك انما يتم اذا امكن
في كل غيرين ان ينفك احدهما عن الاخر وهو ممنوع كيف واللازم عند المعتزلة غير
الملزوم مع عدم الانفكاك بينهما قوله ولا يخفى ما فيه لان ما ذكره من كون الواحد
من العشرة وعدم تحققها بدونه لا يقتضي كونه نفسها فما ادعاه من لزوم مصير
الواحد غير نفسه ممنوع قال في شرح المقاصد بعد ان ساق كلام التبصرة
هذا ما نصه والقول ما قاله امام الحرمين من ان ايضاح معنى الغيرين
مما لم تدل عليه قضية عقلية ولا دلالة سمعية قطعية فلا يقطع ببطلان
قول من قال كل شيئين غيران ثم ساق بقية كلام الارشاد قوله تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها فيه نظر من جهة توقيت الانكشاف بقوله
عند تعلقها وتعلق العلم ازلي هذا مع ما في صيغة الانفعال من ايهام حدوث
التجلي بعد الخفا ولو قيل صفة بها الاحاطة بالمعلومات كما هي او بها امتياز
المعلومات او نحو ذلك لكان بعيدا عن الايهام لا يقال اخذ المعلوم المشتق
من العلم في تعريف العلم لتوقف معرفته على معرفته يستلزم الدور لانا
نقول المعرف العلم بالمعنى الاصطلاحي وهو الصفة والماخوذ المعلوم
بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس مشتقا من العلم بمعنى الصفة فلا دور
وان غيرت بدل المعلومات بالمدركات او بالاشياء كما هي او بالمذكورات
انتفى الايراد وعلم الله سبحانه غير متناه لا بحسب ذاته ولا بحسب
تعلقاته اما الاول فلان التناهي من خواص الكم وهو منتف في صفاته
العلية واما الثاني فمعناه اثبات نفي التناهي في التعلقات القديمة للعلم فله

تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والى المتجددات
باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى
المتجددات **قوله** توثر في المقدورات اي بالايجاد والاعدام **قوله** عند تعلقها
بها يشير الى ان تعلقات القدرة حادثة وهي طريق المحققين الذين لم
يثبتوا التكوين صفة زايدة على القدرة **قوله** والقوة بمعنى القدرة اشارة الى
ان ذكرها في المتن بعد القدرة للتنبيه على الترادف ويحتمل ان يريد مع ذلك التنبيه
على ورودها معا كما ورد في الكتاب العزيز وصفه الله تعالى بالقدير والقادر
والمقتدر وورد وصفه تعالى بالقوي العزيز وبانه تعالى ذو القوة المتين **قوله**
والسمع وهو صفة يتعلق بالمسموعات والبصر وهو صفة يتعلق بالمبصرات جار على
ما عليه الجمهور من اهل السنة من انهما صفتان زايدتان على العلم ورد بهما النقل
فامنا بهما وعلمنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما ويكون صفتي السمع والبصر زايدتين على صفة العلم قال الكرامية وكذا
قال المعتزلة ان معنى الوصف بهما زايد على الوصف بالعلم واولهما البعض كالكعبي
وابي الحسين البصري بانهما العلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه
يناسب ادراكنا المسموعات والمبصرات ولكنه على ما يليق بجلاله تعالى فللعلم
على هذا نوعان من التعلق ولم يوصف تعالى بما يشتق من لفظ الشم والذوق واللمس
مع ثبوت حكمها له تعالى من الادراك المتعلق بالروايح والمطعوم واللين والخشونة
ونحوهما على ما يليق به تعالى لعدم ورود النقل بها مع كونها تنبئ عن اتصالات
يتعالى الرب سبحانه عنها **قوله** توجب تخصيص احد المقدورين من الفعل والترك
بمعنى انها صفة واحدة يتعلق بالفعل تارة وبالترك اخرى لا يقال ان تساوت
نسبة الارادة الى التعليقين احتيج الى مخصص اخر غيرها وتسلسل والا فان كان
تعلقها باحد الجانبين لذاتها دون الاخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به
وسلب الاختيار لانا نقول وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه

فرعه

فرعه **قوله** مع استواء نسبة القدرة الى الكل يفيد تغاير الارادة والقدرة لان
الارادة تخصص احد الضدين بالوقوع فليست نسبة غير الواقع اليها مساوية
لنسبة الواقع اليها **قوله** وكون بالجرائي ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع اي التابع
لتعلق الارادة يفيد تغاير الارادة والعلم خلافا للحكما في قولهم ان ارادته
تعالى هي علمه بوجه النظام الاكمل اي بما يجب ان يكون عليه العالم حتى يكون
على النظام الاكمل وكون العلم تابعا للوقوع معناه انه تعالى يعلم الشيء كما يقع
فكانه حكاية عن وقوع الشيء ومعنى كون الوقوع تابعا لتعلق الارادة انه يقع
كما يريد تعالى ووقوعه لا التبعية في الوجود الخارجي والذي يوضح تغاير العلم
التصوري يتعلق بالواقع وغيره والارادة لا تتعلق الا بالواقع والعلم التصديقي
بالوقوع فرع الوقوع لانه كالحكاية عنه والوقوع فرع الارادة المخصصة لاحد
الطرفين وبهذا يندفع قول الحكما ليس كل علم تابعا للوقوع انما ذلك في العلم
الانفعالي التابع لوجود المعلوم اما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فيصلح ان
يكون مخصصا فليتامل وجه الدفع **قوله** وفيما ذكراي من ترادف الارادة
والمشية وان معناها صفة توجب تخصيص احد المقدورين المستفاد ذلك
من قوله وهما عبارتان الى اخره وجهة التنبيه على الاول ان ترادفهما ينافي
اختلاف معنييهما وجهة التنبيه على الثاني تعريف الارادة بانها صفة
توجب الى اخره **قوله** على من زعم ان المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشا الله
بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات كما نقله عنهم في
شرح المقاصد **قوله** وعلى من زعم ان معنى ارادته تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته تعالى فعل غيره انه امر به هو احد النقلين
عن الكعبي وكثير من معتزلة بغداد كما في شرح المقاصد وعبارته وقول الكعبي
وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره
ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به انتهت وتفسير الارادة بانه غير مكره ولا ساه

منقول في المواقف وشرح المقاصد عن النجار وعبارة المواقف في النقل عن الكعبي ان ارادته فعله هي العلم بما في الفعل من المصلحة وارادته فعل غيره الامر به ويرد على تفسير الكعبي المواقف للنجار ان المعنى الذي زعم انه الارادة لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اراد ان معنى الارادة صدور الفعل عن الذات على هذا الوجه فهو قول بالايجاب بالذات وقد اورد عليه ايضا انه يلزم منه كون الجماد مريدا لكن اجيب عنه بانه انما فسر ارادة الواجب لا جميع الارادات **قوله** ولو شاء لوقع اي لما تقرر في محله انطباق السلف على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن والمشيئة هي الارادة **قوله** لا كما زعم الاشعري الخ التعبير بالزعم على لسان المصنف ولا فستعرف من كلام الشارح فيما بعد ان التحقيق هو ما ذهب اليه الاشعري **قوله** وهو اي ذلك المعنى الذي يجده الانسان الامر والناهي او المخبر غير العلم وغير الارادة **قوله** اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه اورد عليه امران الاول ان هذا من قياس الغايب على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه انه ليس المراد اثبات تغاير صفتي الكلام والعلم في حقه تعالى بقياس الغايب على الشاهد بل المراد انه بعد ثبوت اتصاف الباري تعالى بكل منهما بالنصوص القاطعة وكون الاصل تغاير معاني الالفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق لحاله سبحانه لان النصوص المثبتة لهما خطاب جار على قانون اللغة في تغاير المعاني ويقرر تغاير معنييهما بتغايرهما في حقنا الثاني انما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق لان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه ان الكلام النفسي الذي يجده المخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يوضح الحال ويزيح الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد الشاك ما يتصور النسبة وطرفيها وما لم يقصد الاخبار لم يجد

ذلك

٦٠

ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر ان ذلك المعنى ليس شيئا من العلوم **قوله** كمن امر عبده الخ اي كمن امر عبده الذي لامه غيره على ضربه فاعتذر بعصيانه امره ثم اراد تحقيق عذره فامره بفعل شيء بحضرة اللائم له فانه في هذه الحالة يامره وهو يريد ان لا يفعل وفي شرح المواقف انه اعترض عليه بان الموجود في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيها اصلا كما لا ارادة قطعا انتهى واجيب بان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة **قوله** زورت في نفسي مقالة هو طرف من حديث خلافة ابي بكر رضي الله عنه وهو في البخاري بدون قوله في نفسي ولفظه وكنت زورت مقالة اعجبتني اردت ان اقدمها بين يدي ابي بكر وزيادة في نفسي مشهورة مذكورة في كثير من كتب الكلام واللغة واصل التزوير التقوية والتشديد قال ابو عبد الله محمد بن جعفر القزاري في ديوانه في اللغة زورت الكتاب والكلام تزويرا اذا قويته وشددته **قوله** وتواتر النقل عن الانبياء تواتر عنهم عليهم الصلوة والسلام انهم كانوا يثبتون له الكلام فيقولون امر تعالى بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى فان قيل العلم بصدق النبي موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق للعلم به سواه وتصديق الله اياه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص فاثبات الكلام به دور اجيب بانا لا نسلم ان تصديقه اياه كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام ام لم يثبت واعلم ان بعض من كتب على هذا الشرح اعترض كلام الشارح بان في التلويح ما يدافعه ففي التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور قال هذا المعترض ولا بد في التوفيق بين كلاميه من التمحل انتهى وما نقله عن التلويح انما ساقه حلا لكلام التوضيح لصدر الشريعة ولم يصرح بانه مرضي عنده ليتحقق التدافع

بين كلاميه قوله فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية الى اخره هذا عند الماتريدية
ووافقهم الاشعرية على اثبات ما عدى التكوين وردوا التكوين الى القدرة كما
سيأتي فالصفات عندهم سبعة واثبت الاشعري البقا بدل التكوين وخالفه محققوا
أصحابه فقالوا ان البقا امر اضافي وليس صفة حقيقية قوله من غير قيام ماخذ
من الاشتقاق اي التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام لان الكلام جزء معنى التكلم اذ
التكلم هو صدور الكلام عن من قام به فيحصل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام وبهذا
يتضح معنى قول الشارح آنفا مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ٥
فالمعتزلة يزعمون ان ماخذ الاشتقاق القائم بالموصوف ايجاد الكلام وهو عدول
عن الظاهر واللغة قوله هو قائم بغيره اي يخلقه في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل
او النبي او الشجرة قوله ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة ونقله عن الكرامية سهو
يوهم ان قول الفريقين واحد وليس كذلك فان الحنابلة قائلون بقدم الحروف والاصوات
والكرامية انما يقولون بقدم القدرة على التكلم ويسمون التكلم قولا كما سياتي قريبا
فالمعروف عنهم ما في المقاصد وشرحه وشرح المواقف وغيرها من انهم قائلون
بان اللفظي حادث قائم بالذات لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى عما يقولون
وفي المقاصد وشرحه اخذا من الارشاد لامام الحرمين ان الكرامية سموا قيامه
بذاته قولا له وزعموا ان كلامه قدرته على ايجاد القول قوله بان لا يبدي في نفسه
الكلام هو من الارادة بتقديم الدال على الراء وهي في حقنا اجالة الفكر قوله
لما ان ذلك اي كون الصفة واحدة قوله فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر قوله
وذلك فيما لا يزال جرى الشارح هنا على ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد القطان
الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام احد ائمة السنة قبل الاشعري
وهو ان تنوع الكلام يحدث عند حدوث التعلقات التنجيزية وقد اورد
عليه انه يلزمه ان يوجد جنس الكلام مجردا عن انواعه وهو محال اذ لا يوجد
الجنس الا في ضمن شيء من انواعه واجيب بان هذه الاستحالة في الجنس وانواعه

الحقيقية وهذه الانواع اعتبارية لان الكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها
بحسب تعلقاتها فان قلت فما الفرق بين مذهب ابن سعيد والاشعرية قلت هو
يعتبر في التنوع التعلقات الحادثة وهم يعتبرون التعلقات الازلية قوله
وذهب بعضهم هو الامام الرازي نقله عنه في المقاصد وشرحه وهو اختيار
صاحب العمدة ابي البركات النسفي قوله ورد اي ما ذهب اليه البعض بانا نعلم
اختلاف هذه المعاني بالضرورة لانا نعلم ان الخبر يحتمل بمعناه الصدق والكذب
دون الامر والنهي والاستخبار فما زعمه ذلك البعض من ان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب عن الفعل والعقاب على الترك وان النهي بالعكس ممنوع غايته
استلزام الامر والاخبار وذلك لا يوجب كونه عينه قوله فان قيل الامر والنهي الخ
حاصله ان يقال لا يتصور ان يكون الكلام في الازل امرا ونهيا وخبرا لانه
امر حيث لا مامور ونهي حيث لا منهي وهما سفه وعبث وكلاهما محال على الباري
سبحانه ولانه ورد في القرآن الاخبار بطريق المضي نحو انا ارسلنا وانزلنا واوحينا
وقلنا الى امثال ذلك والاخبار في الازل بطريق المضي كذب يجب تنزيه الباري
عنه قوله ان لم يجعل كلامه في الاول امرا ونهيا اي كما ذهب اليه ابن سعيد وجرى
عليه الشارح آنفا قوله كما اذا قدر الرجل ابنا له اي علم يقينا بانه يوجد لا محالة
باخبار الصادق فقام به امره بان يتعلم مثلا بعد وجوده والحق ان حديث
طلب الرجل من ابنه من الحاق الغائب بالشاهد وقد تقرر ضعفه وان
بديه التقريب الى الفهم فهو غير واف بذلك لان الموجود في نفس الرجل العزم
على الطلب التنجيزي في وقته لا حقيقة الطلب المعنوي ولك ان تقول بل
هو واف بالتقريب لانا نمنع دعوى ان الموجود بنفس الرجل ليس الا العزم على
الطلب التنجيزي في وقته بل القائم في نفسه معنى مغاير للعزم كما يشهد
به الوجدان لمن راجع وجدانه فان من قدر تحقق الوجود موجودا قام
بنفسه معنى معقول والكلام النفسي معنى معقول فالطلب النفسي معنى معقول

متعلق بمفعول لا بمحسوس وبهذا انظهر مغايرته للعرفان قيل لو لم يوجد طلب
من المعدوم المحقق الوجود لزم ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم آمرا ولا ناهيا
لمن بعده الى يوم القيمة لانهم وقت امره ونهيه معدومون اجيب كما يؤخذ
من شرح المقاصد بانهم مأمورون تبعا لاهل عصره المخاطبين بالاوامر والنواهي
والامر والنهي للمعدوم تبعا ليس سفها انما السفه امر المعدوم ابتداء **قوله** لئلا
يسبق الى الفهم فان اطلاق القران على اللفظي اشهر من اطلاقه على النفسي وكلام
الله بالعكس حديث القران غير مخلوق اسنده ابو عبد الله ابن بطة في كتاب
الابانة له من حديث ابي الدرداء انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
القرآن فقال كلام الله غير مخلوق واسنده صاحب الفردوس من حديث
جماعة من الصحابة منهم حذيفة ورافع بن خديج وعمران بن حصين وانس بالفاظ
منها القرآن كلام الله غير مخلوق فمن قال غير هذا فقد كفر وفي لفظ انس زيادة
فاقتلوه ومنها القران كلام الله وليس من الله شيء مخلوق ومنها عن معاذ
القران كلام الله وسائر الاشياء خلقه وقد ضعفه ابن الجوزي فقال قد
روي في هذا الباب احاديث ليس فيها شيء يثبت انتهى لكن روى البغوي
في شرح السنة عن عمرو بن دينار قال سمعت مشيختنا من سبعين سنة
يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق انتهى ومشيخته ابن عباس وابن عمر
وجابر بن عبد الله وابو هريرة وابو شريح الخزاعي وجماعة من التابعين **قوله**
بين الفريقين اي اهل السنة والمعتزلة **قوله** فانما يقوم حجة على الحنابلة
اي لانهم قائلون بقدم النظم **قوله** ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
اي وانكروا انه متكلم في الازل وقوله ايجاد تفسير للتكلم اعني المصدر الذي
تضمنه قوله متكلم ولو فسر اسم الفاعل لكان اللائق ان يقول بمعنى انه
موجد **قوله** وان لم تقرا اي وان لم يقرا قارئ ما في اللوح المحفوظ **قوله** وانت

خبير

خبير يعني ان قولهم يخالف اللغة من غير ضرورة الى المخالفة فقوله والا
لصح اتصاف الباري اي بحسب اللغة ولا يصح لغة اطلاق اسود بمعنى خالق
السواد وموجده ولا ابيض بمعنى خالق البياض وموجده وليس امتناعه
لعدم اذن الشرع فقط على انهم لا يرون توقف الاطلاق عليه واحترز
بالمخلوقة له عن غير المخلوقة له عندهم كافعال العباد **قوله** وتحقيقه اي
تحقيق هذا المقام على وجه يظهر به التمييز بين اطلاق القرآن مرادا به المعنى
القديم القائم بذات الباري سبحانه واطلاقه على الالفاظ المكتوبة بين الدفتين
المنقولة تواترا فسيأتي في الشرح ان القرآن يطلق بالاشتراك على اللفظي كما يطلق
على النفسي القديم فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على ان المراد النفسي
القديم وحيث وصف بما هو من لوازم الحادث دل ذلك على ان المراد اللفظي الحادث
ومعنى وجود الشيء في الاعيان ان هناك عينا هي ذاته ومعنى وجوده في الاذهان
ان له صورة مرتسمة في الذهن كظل الشجرة والمتكلمون ينكرون هذا الوجود **قوله**
قوله كما في قولنا قرأت نصف القران هو مثال للوجود في العبارة وقوله حفظت
القران مثال للوجود في الذهن وقوله لا يجوز للمحدث مس القرآن مثال للوجود في الكتابة
قوله ائمة الاصول يعني اصول الفقه **قوله** وجعلوه اسما للنظم والمعنى اي مدلول
اللفظ وليس المراد المعنى القائم بذات الله تعالى بدليل اختلافهم في ان العبارة الفارسية
هل تقوم مقام العربية لوجود المفهوم من اللفظ العربي او لا يقوم وهذا غير متصور
في المعنى القائم بذات الله تعالى وان كان مراد المتكلمين من المعنى هو القائم بذات الله
تعالى لان اصطلاحيهما غير متطابقين لتغاير جهتي البحثين **قوله** فذهب الاشعري
الخ لما ورد في الكتاب العزيز ان الله تعالى كلم موسى عليه الصلوة والسلام اختلف
في الكلام الذي سمعه موسى أهو النفسي او اللفظي فحكى الشارح الخلاف فيه وما ذهب
اليه الاشعري من سماع الكلام القديم هو ما ذهب اليه ابو القاسم الصفار من الحنفية
قوله لكن لما كان الخ اشارة الى جواب سؤال يورد على اختيار ابي منصور وقد اورد

في شرح المقاصد على وجه يورد به على مذهب الاشعري ايضا فقال فان قلت
اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل
اي كلسان الملك او النبي فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى
الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى
عليه الصلوة والسلام بانه كليم الله قلنا فيه اوجه فساقها بعبارة فيها اطناب
حاصلها انها ثلثة الاول منها على مذهب الاشعري والثاني والثالث على ما
اختاره الماتريدي وعبارة متن المقاصد عن الثلثة مؤخرة مع اشارتها الى
السؤال وهي اختصاص موسى بالمكالمة من حيث انه سمع بلا صوت وحرف
كما يرى في الاخرة بلا كم وكيف او انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة
بلا اكتساب والظهور وجه الاختصاص على مذهب الاشعري ولاحتياج
الثاني الى نقل صحيح اقتصر في الشرح على الثالث اشارة الى الايراد على اختيار ابي منصور
فقط وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه الصلوة والسلام فافهمه كلامه بصوت
تولى خلقه من غير كسب لاحد من خلقه وقد شنع على ما ذهب اليه ابو منصور
من ذلك بما رواه ابو نعيم في الحلية في ترجمة محمد بن اسلم الطوسي عنه ان من قال
ان مخلوقا خاطب موسى بقوله يا موسى اني انا الله رب العالمين فقد عظم
شركه ووجهه ان من قال بالصوت لزمه القول بانه قائم بمخلوق لان الصوت
عرض فلا بد له من محل يقومه ويلزم ان يكون ذلك المحل محدثا لان الصوت محدث
فلا يقوم بقديم **قوله** فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم اي كما دل
عليه قول المتن فيما مضى وله صفات ازلية وعد منها الكلام ثم قوله متكلم بكلام
هو صفة له والاصل عدم الاشتراك فكان مجازا في النظم ويتضح ذلك اذا استحضرت
ان الوجود في العبارة والكتابة مجازيان وان الحقيقي هو الوجود في الاعيان
وحاصل الجواب اثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي وهو يستلزم تسليم السؤالين
كما سنبينه **قوله** ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله تعالى **قوله** فلا يصح النفي

اصلا

اصلا هو تسليم لقوله في السؤال الاول والاجماع على خلافه اي على انه لا يصح
نفي كلام الله عن النظم **قوله** ولا يكون الاعجاز تسليم لقوله في الثاني من السؤالين
وايضا فالمعجز المتحدى به هو كلام الله حقيقة **قوله** الا في كلام الله تعالى اي
حقيقة لا مجازا **قوله** من انه مجاز اي من ان قولنا كلام الله تعالى انما يطلق
في اللفظي مجازا **قوله** ووضعه لذلك اي للفظي وضعا اشتراكيا انما هو اعتبار
دلالته على المعنى القديم يتعلق به امران الاول اورد عليه ان العلاقة
تقتضي ان يكون منقولا لا مشتركا اذ لا يعتبر ارتباط بين معنى المشترك
بخلاف معنى المنقول واجيب بان في النقل هجر المعنى الاول واعتبار
العلاقة لا تقتضيه الثاني ان المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق
كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على
كلامه القديم قال في شرح المقاصد لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا
اخر بالله وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ
لقوله تعالى هو قران مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك
لقوله تعالى انه لقول رسول كريم او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم هو يعتبر
في تسمية الكلام اللفظي بالقران خصوص المحل من اللوح المحفوظ او لسان
الملك او النبي او لا يعتبر فيها الا خصوص التاليف الذي لا يختلف
باختلاف المتلفظين الصحيح الثاني لانا نقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا
هو القران المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وعلى الاول يكون مثل
القران لا نفسه ومنع السلف من اطلاق كون القران بهذا المعنى
مخلوقا ادبا واحترازا عن ذهاب الوهم الى القران بمعنى الكلام النفسي
قوله وذهب بعض المحققين هو القاضي عضد الدين في مقالة له مفردة
في تحقيق معنى كلام الله تعالى نقل عليه تلخيصها السيد في شرح المواقف

وما ذهب اليه العضد فيها هو اختيار محمد الشهرستاني في كتابه
نهاية الاقدام في علم الكلام قوله الى ان المعنى اي المذكور في قول
مشايخنا الاشعرية كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به المعنى المقابل
للفظ بل المراد به المعنى المقابل للعين وهو ما لا يقوم بذاته والمراد بالعين
ما يقوم بذاته قوله اسم للفظ والمعنى اي المعنى الذي هو مدلول اللفظ شامل
له وللفظ جميعًا وهو قديم قائم بذات الله تعالى ومع ذلك هو مكتوب في
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ
الحادثة واورد عليه ان القران ان كان اسمًا لذلك الشخص القائم بذاته
تعالى فيلزم ان يكون ما نقراه نحن ليس القرآن الذي هو كلام الله بل مثله
مع انا نقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن وان كان اسمًا لنوع القائم بذاته
تعالى فان اطلاقه على خصوص ذلك الشخص القائم بالذات مجاز فيصح عنه
نفيه تعالى حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصًا والوضع عامًا
بمعنى انه وضع لخصوص كل شخص قائم بمحل بحيث يسمى كل منهما كلام الله لزم ان يوصف
كلامه تعالى بالحدوث ولا تخلص من هذا الايراد الا بالتزام انه وضع وضعًا
اشتراكيًا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص قوله كالقائم بنفس الحافظ من
غير ترتب الاجزاء فتشكل حينئذ بالفرق بين قيام علم وعمل وطح وملح ونحوها
اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء ويمكن ان يجاب بانه يقوم بنفس الحافظ ملكة
يقتدر بها على ايراد الالفاظ دون استحضار لترتيبها وقت الايراد ولا تخيل
له فملكة ايراد الالفاظ المحفوظة لا ترتب فيها وان كان منشا حصولها تكرار
الالفاظ المتخيلة قوله وهو جيد لمن يتعقل لفظًا بالنفس غير مؤلف الخ
انكار لتعقل لفظ قائم بالنفس غير مؤلف ولا مرتب الاجزاء كما يصرح به قوله
ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة
مرتسمة في خياله الى اخره وحاصله كما عبر به الشارح في حاشية شرح العضد

انا لا نعقل

انا لا نعقل قيام اللفظ بذاته تعالى سواء كان مرتب الاجزاء او غير مرتبها
ويندفع بما قدمناه من حديث الملكة ثم يقال قيام اللفظ والمعنى بذاته
تعالى هو على ما يليق به وان لم نتعقل كنهه بعد علمنا اجمالًا انه لا يستحيل
في حقه تعالى لانتفاء الحدوث عنه بانتفاء الترتيب قوله والتكوين ائمة (التاليف)
الحنفية واشتهر عن ابي منصور الماتريدي واتباعه وهو ماخوذ من قوله
تعالى كن فيكون قوله ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود المراد
مبدا هذا الاخراج لا نفسه لانه وصف اضافي كما في ساير العبارات
من الخلق والتخليق والفعل والاحداث ونحوها قوله جاز اطلاق الخالق
عليه بمعنى القادر على الخلق اي فكانت القدرة عليه علة جواز الاطلاق للزم
ان يجوز اطلاق المشتق من كل ما يقدر عليه من الاعراض كالابيض والاسود
ونحوها وجوابه ان اريد لزوم الجواز شرعًا ممنوع لتوقفه على اذن الشرع في الاطلاق
وعلى عدم ايهام نقص وان اريد لزوم الجواز العقلي فمسلم ولكن المانع من الاطلاق
هو الشرع قوله يلزم منه اي من التسلسل استحالة تكون العالم لانه موقوف على
تكوينه والفرض ان تكوينه محال للتسلسل والموقوف على المحال محال وفيه لما قيل
نظر لانه ما ذكر انما يلزم ان لو كان تكوين التكوين عين التكوين وهو ممنوع اذ هو مفسر
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود قوله ابو الهذيل هو ابن حمدان العلاف شيخ
المعتزلة اخذ الاعتزال عن عثمان ابن خالد الطويل عن واصل قوله ومبنى هذه
الادلة لا يخفى ان ما ذكره ليس مبنى للدليل الثاني فكانه اراد ما عداه او بنى كلامه
على التغليب ويمكن ان يقال بل ما ذكره مبنى للدليل الثاني ايضًا لانه انما استدل
به على ان التكوين صفة ازلية ولا ازلية الا الذات المقدسة والصفات
القائمة بها وهي الحقيقية الصفات قوله على ان التكوين صفة حقيقية والمحققون
من المتكلمين ومنهم الاشاعرة على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية
وينبغي ان يعلم ان الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالوجود والحيوة وحقيقية

ذات اضافه اى لها تعلق بالغير واضافه اليه كالعلم والقدرة واضافة محضه
كالمعية والقبلية وفي عدادها صفات السلب ولا يجوز بالنسبه الى ذاته تعالى
التغيير في القسم الاول مطلقا ولا في الثاني لنفسه ويجوز في تعلقه واما الثالث
فيجوز التغير فيه مطلقا **قوله** فان القدرة الى قوله لكن مع انضمام الارادة
بتخصيص احد الجانبين اى وحينئذ فلا حاجة الى مبدا التكوين غير القدرة
المؤثره فيه بواسطة الارادة المتعلقة به **قوله** والمكوّن حادث لحدوث
التعلق لو علل حدوث المكوّن بكون التعلق الازلي بوجوده في وقت
مخصوص لكان انسب بما في المتن **قوله** وهذا التحقيق ما يقال اى ما قاله
الصابوني في البداية **قوله** وان تعلق اي ان تعلق وجود العالم بذات
الله تعالى او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك المتعلق بفتح اللام لقدمه
قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم لان المتعلق لا ينفك عن المتعلق
واما ان لا يستلزم ذلك المتعلق قدم العالم وهو المراد بقوله او لا فالتكوين
كذلك اي قديم مع حدوث المكوّن به **قوله** وما يقال قاله صاحب العمدة
جوابا لاستدلال القائلين لحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله
وكان قديما لزم قدم المكونات **قوله** بهذا المعنى هو كون الشي لوجوده ابتدا
وهو مسبوق بالعدم **قوله** بالاختيار اي ليكون الحدوث بالمعنى الذي عند
المتكلمين دون الايجاب الذي ذهب اليه الفلاسفة وفسروا الحدوث
الذاتي بناء عليه بتعلق وجوده بالغير وقوله بدليل لا يتوقف على حدوث العالم
احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزامه الدور فانه حينئذ يكون
اثبات حدوثه متوقفا على اثبات صدوره بالاختيار واثبات صدوره
بالاختيار متوقفا على اثبات حدوثه فيدور **قوله** ومن ههنا اي من
ان الحادث ما لوجوده بداية والقديم خلافه بمعنى ان التنصيص في
المتن وغيره على تكون كل جزء من اجزاء العالم انما يصلح للاشارة الى الرد على الفلاسفة

الزاعمين لعدم بعض اجزاء العالم كالهيولى مثلا اذا فسرنا الحادث بالمسبوق
بالعدم والقديم بخلافه ليكون نفيا لقولهم بقدمها فانهم قائلون بقدمها بمعنى
عدم المسبوقيه بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير **قوله** والحاصل
اي حاصل الجواب الذي اشار اليه المصنف بقوله وهو تكوينه للعالم الى
اخره انا لا نسلم انه لا يتصور بضم اوله اي لا يتعقل التكوين بدون وجود
المكون **قوله** وان وزانه معه اي ولا نسلم ان وزان التكوين مع المكوّن
بفتح الواو وهو وزان الضرب مع المضروب فهو جواب عن الاعتراض على قول
الحنفية التكوين قديم بان قدمه يقتضي قدم المكون اذ التكوين ولا مكون
كالضرب ولا مضروب وحاصل الجواب منع تسوية الفرق بان الضرب صفة
اضافيه لا تتصور بدون المضافين والتكوين صفة حقيقية لا يتوقف ثبوتها
على وجود المضافين لانها مبدا الاضافه التي هي الاخراج من العدم الى
الوجود لا عين تلك الاضافه كما هو ظاهر عبارة المشايخ حيث قالوا التكوين
هو اخراج من العدم الى الوجود لانه يستلزم كون القول بتحققها دون المكوّن
مكابرة لاستحالة تحقق النسبة بدون المنتسبين **قوله** فلا يندفع ما يقال اي
لا يندفع ما يرد على عبارة المشايخ من لزوم المكابرة وانكار الضروري بما يقال
وهو ما وقع في العمدة لابي البركات النسفي في وجه عدم الاندفاع به انه يشتمل على
ان التكوين فعل الله سبحانه بمعنى الاخراج من العدم اذ لا تعرض فيه لذلك
ثم ان كون الفعل المذكور ازليا في محل المنع انما الازلي الصفة التي هي مبدا
الفعل **قوله** اذ لو تأخر اي وجود المفعول اي المضروب في الزمن عن وجود
الضرب لانعدم هو اي الضرب لكونه عرضا لا يبقى زمانين فلا يؤثر بعد عدمه
قوله وهو غير المكون عندنا كلام مستانف يشير به المصنف الى رد ما
نقل عن الاشعري من ان التاثير نفس الاثر والتكوين عين المكون بفتح
الواو ولما كان هذا بظاهره فاسدا للزوم المفاسد المذكورة في الشرح نبه

الشارح على المراد به وحمل بعضهم قول المتن وهو غير المكون تتمة للجواب
الذي اشار اليه المصنف بقوله هو تكوينه للعالم الى اخره لا مستانفا وحمل
الغير على المصطلح وقال بصحة الانفكاك بين التكوين والمكون فلا يكون
اضافة كالضرب اذ لو كان اضافة لامتنع انفكاكه عن المكون فلم يكن غيرا وقوله
هو مردود لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم ومن
جانب المكون موجودة في الاضافة ايضا على ان نفي الغيرية لا يكفي فيه
اللزوم من جانب واحد كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات فما زعمه
هذا البعض من ترتب نفي الغيرية مع امتناع انفكاك التكوين فقط باطل **قوله**
لان الفعل يغاير المفعول اعترض بان هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعى
لان المدعى ان التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم انه الفعل وقلنا
بما تقدم في الشرح عن بعضهم من حمله الغير على المعنى الاصطلاحي لم يكن
غيرا بالمعنى الاصطلاحي لامتناع انفكاكه ولو سلم انه غير لكان غير الفاعل
ايضا فيلزم كون الصفة غير الذات وقد اجيب بان الكلام الزامي وان
القائل بالعينية اي بان التكوين عين المكون ينفي كون التكوين صفة
حقيقية ونقول بل هو اضافة وكون الغير بالمعنى الاصطلاحي ممنوع
وجوز بعض موكتب على هذا الشرح ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله
كالضرب تنظيرا لا تمثيلا ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** فيكون قديما
لان ما كان وجوده من نفسه كان قديما **قوله** مستغنيا عن الصانع اي
في الايجاد والتكوين **قوله** وان لا يكون اي ولزم ان لا يكون للخالق تعلق
بالعالم سوى انه اقدم منه اي اسبق منه وجودا وان اريد بالقدم اللغوي
وهو الزماني لان العالم حادث فان اريد القدم الاصطلاحي وهو الذاتي
بان يلاحظ ما ذكر من لزوم قدم العالم ايضا فالمراد بالاقدم الاقوى
قدما والاولى بالقدم **قوله** بل يطلب اي ينبغي للعاقل ان يطلب لكلامه اي

لاجل كلامه

٦٦

لاجل كلامه وفي نسخة صحيحة لكلامهم اذ الجثة معهم في معنى عبارة لهم
محملا لتلك العبارة يصلح محلا للنزاع بينه وبين مثلهم اذ كيف يظن بالراسخين
في العلم انهم يقصدون بكلامهم ما استحالته بديهية **قوله** اراد ان
الفاعل الخ حاصله ان الشي اذا اثر في شي واوجده بعد ما لم يكن فالذي حصل
في الخارج مع المؤثر هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار
عقلي لا تحقق له في الاعيان **قوله** وهذا كما يقال اي قولهم التكوين عين المكون
بهذا المعنى نظير قولهم الوجود عين الماهية بالمعنى الذي ذكره قوله كالجسم
مثال للقابل والسواد مثال للمقبول **قوله** فلا يتم ابطال هذا الراي وهو
ان التكوين عين المكون بهذا المعنى **قوله** والتحقيق اشار الى انه لا دليل
للحنفية على ان التكوين صفة مغايرة لصفتي القدرة والارادة وان
صفة التكوين على فصولها ليست الا تعلقات صفة القدرة فتعلقها
بايجاد المخلوق تخليق وبايصال الرزق ترزيق وبحصول الحيوة احيا
والموت اماتة وهكذا وهذا هو قول الاشعرية غير ان التعلق عند
الاشعرية نوعان ازلي ويسمونه المعنوي وهو ثابت ازلا وباعتباره
يكون التكوين عندهم ازليا مع رجوعه الى صفة القدرة وتعلق تنجيزي
وهو حادث وباعتباره تقول الاشعرية ان صفات الافعال حادثة
وقد وقع في كلام الامام ابي حنيفة ما يوافق الاول فان الطحاوي نقل عنه
انه قال ما نصه وكما كان بصفاته ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس
منذ خلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم الباري له
معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محيي الموتى
استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم
ذلك بانه على كل شي قدير انتهى **قال** شيخنا ابن الهمام في كتابه المسايرة
بعد ان ساق كلامه هذا النص فقوله ذلك بانه على كل شي قدير تعليل وبيان

لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق و
استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى عليه فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل
لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا هو ما نقوله الاشاعرة انتهى **قوله**
والنجارية هم احدى الفرق الثمانية الامهات المتفرعة الى اثنين وسبعين
فرقة وهم اصحاب محمد بن الحسين النجار يوافقون اهل السنة في خلق الافعال
وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله ويوافقون المعتزلة في نفي
الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية فقول شرح المقاصد
ان النجارية من المعتزلة محل نظر **قوله** وبعض المعتزلة نقله في شرح المقاصد عن
اكثر معتزلة البصرة وفي المواقف عن الجبائية وعبد الجبار وقول هولاء
انه تعالى مريد بارادة قائمة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل ضروري البطلان
فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة **قوله** والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة
باثبات صفة الارادة والمشية كقوله تعالى فعال لما يريد ان الله يفعل ما يشاء
وما تشاؤن الا ان يشاء الله وكون الايات ادلة على المعتزلة وغيرهم من الفرق
الاسلامية كالنجارية ظاهر واما نهوضها على الفلاسفة المنكرين للاسلام
فبالاستدلال على حقيته وعلى حقيقة القران بالاعجاز وقوله مع القطع
بلزوم قيام صفة الشيء به اي بالشيء رد على البعض من المعتزلة وقوله وامتناع
قيام الحوادث بذاته رد على الكرامية وقوله وايضا
نظام العالم الى اخره رد على الفلاسفة في نفي صفة الارادة وقوله اذ
لو كان الى اخره استدلال لحدوث العالم على اثبات الارادة لا يقال هو
استدلال على الفلاسفة بلزوم قدم العالم على قولهم بالايجاب بالذات دون
اختيار وهم يلتزمونه لانا نقول تتمة الاستدلال محذوفة لظهورها وهي
وقد تبين بطلان قدم العالم يعني بالادلة المبينة في محالها من كتب
اصول الدين وقد مر في الشرح بعضها **قوله** دليل على كون صانعه قادرا

مختارا اي ضرورة من غير توقف على ابطال ما ذهب اليه الحكماء من ان
هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلذا اوجبه المبدا الكامل
ووجه عدم التوقف انه لا يخفى استحالة وجود الاوفق الاصلح من غير قادر
على الحادث ودون اختيار من الموجد لوقوعه دون غيره ومما يبطل به
ما ذهب اليه الحكماء انه يقتضي تناهي مقدورات القدرة الالهية لحصرهم
اياها في هذا النظام ووجوه اخر في المبسوطات **قوله** وكذا حدوثه اوحدوث
العالم يدل على ان الحادث بالاختيار لا بالايجاب بالذات **قوله** بمعنى الانكشاف
التام بالبصر اي لا على وجه الاحاطة ولا المقابلة في الجهة ولا اتصال الاشعة
وتعبيره بالانكشاف تنبيه على ان الرؤية في كلام المتن مصدر المبني للمفعول
لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي وقوله التام
احتراز عن غير التام وهو الانكشاف حالة اغماض العين بعد الرؤية كما بينه
الشارح وقوله بالبصر تنبيه على انه ليس المراد الرؤية القلبية التي هي
عبارة عن دوام استحضار اتصافه تعالى بصفات الجلال ونعوت الاكرام
المسمى عند الصوفية بمقام الشهود او عن امر خلقه الله تعالى في القلب في المنام
وهو الرويا **قوله** كما هو اي كالذي هو به اي اثبات الشيء اثباتا مثل الحال الذي
الشيء متصف به اي اثباتا مطابقا للواقع **قوله** وهذا القدر ضروري اي ليس
محل نزاع اذ لا يسع للخصم انكاره ومتى ادعى الخصم الامتناع كان عليه بيان ذلك
بالدليل **قوله** ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم اي بين نوع ونوع من الاجسام
كالحجر والشجر وبين نوع ونوع من الاعراض كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء
منها باله الابصار فههنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الاجسام
والاعراض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لامتناع تعليل الامر الواحد
وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وقد اورد على قوله انا نفرق
بالبصر انه ان اريد باستعمال البصر فغير مفيد لا نفرق بالبصر بين الاعمى

والاقطع مع ان المشترك بينهما عدم اذ الاعمى عادم البصر والاقطع عادم
اليد والجواب ان العرف باستعمال البصر بين ذاتي الاعمى والاقطع بان
يدرك ذات الاعمى لا بصر لها وذات الاقطع لا يد لها ويلزم هذا العرف
فرق لمحض العقل بين العدمين لا باستعمال البصر لان البصر لم يدرك عدم
بصر الاعمى ولا عدم يد الاقطع **قوله** اذ لا رابع مشترك بينهما اورد عليه
ان من المشترك بينهما التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة
ويجاب بان كلا منهما امر اعتباري لا متعلقا للرؤية والمراد بعلة صحة
الرؤية هنا ما يصلح متعلقا للرؤية كما دل عليه كلام امام الحرمين في ما سياتي
في الشرح ما فيه واورد ايضا انه يشترك بينهما الامور العامة كالماهية
والمعلومية والمذكورية ونحوها واجيب بان الامور العامة تستلزم
صحة رؤية الواجب فلا يضر النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المعلومات
مع استحالتها قطعا واعترض الجواب بانه يجوز ان يشترط الرؤية بشيء من خواص
الموجود الممكن قال في شرح المقاصد والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي
وعلى ما ذكرنا يعني ما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة
هنا ما يصلح متعلقا للرؤية بكون المرئي من كل شيء وجوده وقد رده
الامام الرازي في نهاية العقول بانه مكابرة قال بل الموجود علة لصحة
كون الحقيقة المخصوصة مرئية **قوله** ولا مدخل للعدم في العلية اي في
التاثير في صحة الشيء لان التاثير صفة اثبات فينا في العدم فلا يصح
ترتبه عليه فبطل كون المصحح الحدوث امتناعه اي امتناع ان يرى الواجب
سبحانه على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا للرؤية او كون شيء
من خواص الواجب مانعا من الرؤية والاصل عدم ثبوتهما وفي
كلامه تنبيه على ان امتناع الرؤية لفقد شرط لها او وجود مانع
منها لا يمنع الصحة المطلوبة **قوله** بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد

رؤيتها

رؤيتها اي كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فعنده لا يلزم من صحة
الرؤية لشيء تحقق الرؤية لعدم خلق الله تعالى الرؤية له ولا يمتنع ان
يخلقها الله تعالى وانكار الخصم صحة رؤية الاصوات ونحوها ليس الا استبعادا
ناشئا عما هو معتاد الرؤية والحكم بالصحة وعدمها لا يوخذ من العادات
بل الحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات **قوله** اعترض
بان الصحة عدمية لانها الامكان والامكان عدمي لانه عبارة عن عدم ضرورة
الوجود والعدم والعدمي لا يستدعي علة اي لا حاجة به الى العلة **قوله** ولو سلم
قيل اي لو سلم ان الصحة بمعنى الامكان ليست امرا عدميا لما ذكر في بحث الامكان
من تمسكات القائل بان الامكان وجودي وفيه ما سياتي فالاولى في التقرير
ان يقال ولو سلم اي ان الصحة تستدعي علة **قوله** فالواحد النوعي الخ اي
والصحة هنا واحد نوعي لان صحة رؤية الجواهر غير صحة رؤية الاعراض
فيعقب بتماثلهما جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين ولم يلزم تعليلها بعلة
واحدة مشتركة ولو سلم لزوم تعليلهما بعلة واحدة مشتركة فصحة
الرؤية اي امكانها عدمي فجاز كون سببها المشترك عدميا وقوله فيما مر انه
لا مدخل للعدم في العلية ممنوع وكذا الكلام ينافي التسليم السابق اعني
تسليم كون الصحة وجودية **قوله** ولو سلم اي كون العدمي لا يصلح علة اصلا
فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وجود كل شيء عينه
اي نفس حقيقته كما ذهب اليه الاشعري وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة
حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل
حقيقة الانسان والجواب عن هذا يوخذ من كلام الشرح فيما بعد وهو
ماخوذ من المواقف انه لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية لان الوجود
الخارجي ليس الا كون الماهية متمايزة بحسب الهوية الشخصية وما ذكره
الاشعري من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون
الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول

الاشتراك في الثاني بل انا دان الوجود ومعروضه ليس هما هويتان متمايزتان حتى
يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم وهذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه
الشيخ انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود على
قرره في شرح المواقف **قوله** لحيب بان المراد بالعلة اى علة صحة الروية والقابل
لها لا ما يوثر في الصحة واحتياج الصحة سواكانت وجودية او عدمية الى العلة
بمعنى متعلق الرؤيه ضروري ولاخفا في لزوم كون متعلق الرؤيه امرًا موجودًا
لان المعدوم لا تصح رويته قطعًا **قوله** ثم لا يجوز ان يكون اى المراد بالعلة التي
هي متعلق الرويه والقابل لها خصوصية الجسم او العرض بذلك ينبغي تعليل
الواحد النوعي بالعلل المختلفة ولكن حاصله ان متعلق الرويه امر مشترك بينهما
وبمجرد ذلك لا يندفع الاعتراض عن الطريق المذكور بل يقتضي كون التعرض لروية
الجوهر والعرض مشتركًا وكذا التعرض لاشتراك الصحة بينهما لاستلزام الاشتراك X
في المعلول الاشتراك
في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدًا لم ندرك منه الا هويته تما والهويه مشتركه
بين الواجب والممكن **قوله** واشتراكه ضروري يعني ان الوجود بمعنى كون الشي له
هويته مشترك بين الجوهر والاعراض وبين الباري تعالى سبحانه فتصح رويته
قوله من غير اعتبار خصوصيه جسميه او عرضيه بان يكون المعتبر امرًا مشتركًا بين
الجسميه وبين ما يتبعها من العرضيه فقط لا بينهما وبين الباري سبحانه
فلا يتم المطلوب فيكون التعويل على الدليل العقلي في مسئلة الرويه متعذرًا
فالمعتمد التمسك بالادلة النقلية وعمدتها قصة طلب موسى عليه الصلاة والسلام
الروية وقد استدل بها من وجهين كما في الشرح **قوله** فلو لم تكن اى الرؤية ممكنةً
بيان للاول من وجهي الاستدلال **قوله** والانبيا منزهون عن كل اي من الجهل
بالجوز على الله وما لا يجوز عليه ومن السفه والعبث بوفاق من الخصم على ذلك **قوله**
وان الله سبحانه بيان للثاني من وجهي الاستدلال بالاية **قوله** والمعلق بالممكن
ممكن اي فانه لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون اللازم **قوله** وقد
اعترض بوجوه منها ان موسى عليه السلام انما سأل العلم الضروري وعبّر عنه بالروية

مجازا

مجازا لانه لازمها واستعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى أعلم شائع فكانه قال اجعلني
عالمًا بك علمًا ضروريًا وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه اكثر معتزلة
البصرة وقد اجيب عنه بانه لو كانت الرويه المطلوبة في ارني بمعنى العلم
الضروري لكان النظر المرتب عليه بمعناه والنظر وان استعمل بمعنى العلم
الا ان استعماله فيه موصولًا بالى مستبعد جدًا او مخالف للظاهر قطعا و
مخالفة الظاهر لا يجوز الا لدليل ولا دليل هنا فوجب حمله على الرؤية وممتنع
حمله على العلم الضروري لانه يلزم ان يكون موسى غير عالم بربوبيته ضرورة
مع انه خاطبه وذلك مما لا يعقل فان قيل المراد بهويته الخاصة والمخاطبة
انما تقتضي العلم بوجه كمن خاطبنا من وراء جدار قلنا ان اريد العلم بهويته
على وجه الاحاطة فممتنع لما تقرر في محله وان اريد لا على وجه الاحاطة
فهو العلم بوجه ايضًا لا على سبيل الرؤية عند الخصم وليس علمًا بالهويته
قوله بل هو استقرار الجبل حال تحركه لانه لو علق وجود الرؤية على استقرار الجبل
حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وذلك باطل **قوله**
خلاف الظاهر اي ولا يرتكب الا لدليل ولا دليل ثم وكون الاول خلاف الظاهر ظاهر
واما الثاني فلان المعلق عليه في الاية استقرار الجبل من غير تقييد بحال
حركة او سكون والا لزم الاضمار في الكلام واستقرار الجبل من حيث هو امر
ممكن **قوله** رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة اخذ الشارح هذا من الكفاية
في عقائد الحنفية ففيها ان الشيخ ابا عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي قال
في تصنيف له روى حديث الروية عدةٌ من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كلهم ائمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وانس
وابو موسى الاشعري وابو هريرة وابو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر
بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمارة بن رويبة الثقفي وابو بكر
الصديق رضي الله تعالى عنهم وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله ٥

البجلي وابو امامه الباهلي وبريده الاسلمي وابو برزه وعبد الله بن
الحارث بن جزء الزبيدي رضوان الله تعالى عليهم وهم احد وعشرون
رجلا من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوا ذلك عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشتهر عن غيرهم خلاف
ذلك فكان اجماعاً انتهى وحديث جرير وابي موسى وابي هريره وابي
سعيد في الصحيحين وحديث ابي مسعود عند الطبراني وحديث ابن عمر
عند الترمذي والدارقطني وحديث ابن عباس وبريده عند ابن خزيمة
وحديث صهيب عند مسلم وحديث انس وثوبان وعبد الله بن الحارث ابن جزء عند
الحكيم الترمذي وحديث ابي امامه عنده وعند الدارقطني وحديث عمار
بن ياسر عند احمد وحديث جابر عند احمد ومسلم وحديث معاذ عند ابي
حاتم في تفسيره وحديث عمارة بن رويبة عند ابن بطة وقد وردت
زائداً على ما ذكره الحكيم الترمذي من رواية علي بن ابي طالب ولم يحضرني
مخرجه الان ورواية ابي رزين العقيلي عند احمد وابي داود وابن ماجه
ورواية عبادة بن الصامت عند احمد وكعب بن عجرة وفضالة بن عبيد
عند ابن جرير الطبري وابي بن كعب عند الدارقطني وعبد الله بن عمرو
عند ابن ابي حاتم في تفسيره وعايشه عند الحاكم **قوله** والجواب منع
هذا الاشتراط لا يقال للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع
من الرؤية لا في الرؤيه المخالفه لها بالحقيقه المسماه عندكم بالرؤيه
والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري لانا نقول مناظراتهم
واستدلالاتهم تنافي ذلك لانها تدل على انهم ينفون امكان الرؤية
بحاسة البصر واما العلم الضروري الذي يثبتونه فليس البصر
آلة له عندهم **قوله** لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر اي وهو تعالى
منزه عن الاله والجارحه وقد يجاب بان الكلام ليس في ادراك البصر

علما

٧٠

على ما اعتيد في الادراك بالحاسه المذكوره بل في امكان حصول الرؤية في الجملة
من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ونحوها لانكار الخصم ذلك **قوله** لو كان جائز
الرؤية ان قيل ما مناسبه ايراد هذا في بحث وجود الرؤيه وهلا قدمه
في بحث جوازها لظهور مناسبته له قلنا لما كان وقت وقوع الرؤية الواجبة
هو الاخره اعترض بانه وقت خاص ولا فرق بينه وبين غيره فكان يجب ان
يرى في كل وقت فاذا جاز ان لا نراه الان مثلا جاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقه لا نراها وهو سفسطه فالمناسبة تعلق الاعتراض والجواب بوقت
وقوع الرؤيه الواجبة فان قيل فقول الشارح واقوى شبههم من العقليات
الخ كلام في نفيهم جواز الرؤية فهلا قدم في بحث الجواز قلنا ايراده هنا انسب
باعتبار كون قول المتن فيرى لا في مكان الخ اشارة الى دفعهم هذه الشبهه كما صرح به
الشارح **قوله** والحاسه سليمه اي وسائر الشرائط موجوده **قوله** وانه سفسطه اي
يرتفع بها الثقه عن القطعيات **قوله** ومن السمعيات عطف على قوله من العقليات
اي واقوى شبه المخالفين في الرؤيه من السمعيات **قوله** بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق لان الجمع المحلى باللام وان كان من صيغ العموم بناء على ان للعموم
صيغة فهو ظاهر في العموم لا نص والمراد به هنا الخصوص وان كان خلاف
الظاهر جمعا بين الاية وبين ما سبق من ادلة الرؤيه **قوله** وافادته عموم السلب اشارة الى
ان التقدير تسليم ان اللام في الابصار للاستغراق لا نسلم ان لا مع دخولها
لعموم السلب فقد يكون هنا لسلب العموم بمعنى لا يدركه كل بصر وذلك لا ينافي
ادراك بعض الابصار فهي في معنى السالبه الجزئيه فلا تناقض الموجبة
الجزئيه وهي دعوانا ان بعض الابصار تدركه وقد فرق الفرق بين سلب
العموم وعموم السلب بانه ان سلط النفي على كل فرد فرد فهو عموم السلب
اذ السلب فيه عام لكل فرد فرد وان سلط على المجموع كان سلب العموم
وهو لا ينافي ثبوت المسلوب للبعض **قوله** وكون الادراك فيه على عموم

م

الاوقات والاحوال اى على ما هو المعروف في الاصول فى كلام الامدي
والقرافي وعصريه الاصفهاني من ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال
والاوقات والامكنه لكن قد وقع فى المحصول ما يقتضي انه عام في الاوقات
ايضا لا مطلق فيها وجرى على مقتضاه ابن دقيق العيد وغيره وبحث
مع الامدي ومن ذكر معه وحقق الشيخ تقي الدين السبكي في كتابه احكام
كل ان عموم الاوقات والاحوال مستفاد من عموم الاشخاص لزوما لا وضعا
وعلى هذا جرى ولده في جمع الجوامع فقال وان عموم الاشخاص يستلزم عموم
الاحوال والازمنه والبقاع وقد قررنا ذلك في كتابنا البدر اللوامع في
تحرير جمع الجوامع بما يتعين مراجعته فان قيل فعلى القول بالعموم في الاوقات
لا يتم جواب الشرح فما الجواب قلنا الجواب ان الرؤيه عند نا معلق الله تعالى
وانما تخلفها في الاخره فقد نص حديث الرؤية المتواتره المعنى على وقوعها
في الاخره وقامت الادله على انتفائها في الدنيا كقوله صلى الله عليه وسلم
واعلموا ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت رواه مسلم او لحركتا به ونحوه
من الاحاديث التي دلت على تخصيص عموم الاوقات بما عدا الاخره فان
قيل فما المرضي في اداه النفي في الايه هل هي لعموم السلب او لسلب العموم
قلنا المرضي انها لعموم السلب لانه ابلغ في حجاب العزه والعظمه وقعد
في مقابلة اثبات ادراكه تعالى لكل فرد فرد من الابصار بسلب ادراك كل
فرد فرد من الابصار له تعالى وعلى هذا فالتعويل في الجواب على ان المراد
بالادراك الاحاطة فهي المنفيه **قوله** اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها
ليس المراد ان كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هذا متعلق بخصوص الرؤية
ونحوها مما لا يتمدح بامتناعه والا فامتناع الشريك والولد بالنسبه الى البارى
تعالى مما يتمدح به لان امتناع الشريك ابلغ في التفرد بالخلق والامر وامتناع
الولد ابلغ في نفي المجانس والسنه والنوم ممتنعان في حقه تعالى وقد تمدح

بانتفائهما في قوله لا تاخذه سنة ولا نوم **قوله** ومنها اى ومن السمعيات
يعني ومن شبه المخالفين الماخوذه من السمعيات الايات الوارده
في سوال الرؤيه مقرونة باستنكار ذلك واستعظامه كقوله تعالى واذ
قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم
تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من
السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقه بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقانا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
قوله بل انتم قوما تجهلون التلاوه في قصة موسى عليه الصلوه والسلام
قال انكم قوم تجهلون اشتبهت على الشارح بالاية التي في قصة لوط في سورة
النمل **قوله** ولهذا اختلفت الصحابة فذهبت عايشة الى انه صلى الله عليه
وسلم راه بقلبه وهو المشهور عند ابن مسعود وذهب ابن عباس الى انه
راه ببصره وعليه جمهور اهل السنة **قوله** يكون بالقلب دون العين لان
البصر في حال النوم مقبوض وغمض الاجفان المانع من الرؤيه مشاهد متحقق
قوله لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله وهذا الزعم منهم مرتب الافعال
على زعم اخر قبيح جدا وهو انهم قالوا لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لزم
نسبته الى الجور لانه يخلق العصيان ويعاقب وسموا انفسهم لذلك اهل العدل
وقد مرسان وجه تسميتهم انفسهم اول الشرح وقولهم هو الجور عن طريق الحق
لانه اثبات شريك في الخلق تعالى الله عن ذلك وجواب اهل السنه ان العقاب
على الفعل من حيث كونه مكسوبا للعبد لا من حيث كونه مخلوقا لله فان
المكلف اذا علق القدرة التي خلقها الله تعالى بالمعصيه بعزمه عليها
بدلا من الطاعه مع قدرته على تعليقها بالطاعة كان مستوجبا للعقوبة
وقد اوضحنا هذا في توضيحنا لمسايره شيخنا المحقق ابن همام بما يتعين مراجعته

قوله وقد كانت الاوائل منهم يعني واصل بن عطا وعمرو بن عبيد واضرابهما من
رؤس الاعتزال قوله لكان عالما بتفاصيلها لان الخلق افادة عموم الوجود
وهو مسبوق بالقصد اليه وقصد افادة الوجود لا يمكن توجيهه نحو المجهول
بوجه واما الكسب فليس افادة الوجود فيكفيه القصد والعلم الاجمالي قوله
بل لو سئل اي عن تفاصيل فعله وهو في حال المباشرة له لم يعلم مع ان العلم
بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع الاعتراض
المنقول في شرح المواقف مسكوتا عليه وهو انه يجوز ان لا يشعر بشعوره
اولا بد وهله الشعور الثاني وقول اما منا الشافعي القدرية اذا سلموا
العلم خصموا معناه انهم اذا سلموا ان الله عالم بوقوع الاشيا على ما هي عليه
وبتفاصيلها قبل كونها وان العبد لا يعلم ذلك كان ذلك دافعا لشبههم
في قولهم ان العبد يخلق فعله ولم يرد امامنا الشافعي انهم منكرون لذلك بل هو
يعلم انهم مسلمون للشقين معا وانما اراد تنبيههم من غفلتهم وتنبيه
غيرهم على كيفية الرد عليهم قوله من تحريك العضلات العضلة بالعين والضاد
المعجمة مفتوحتين كل لحمة استملت على عصبة كما نقل عن الخليل بن احمد قوله
اي عملكم على ان ما مصدرية اي كما ذهب اليه سيبويه ويكون المراد
بالعمل الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كما قرره الشارح قريبا او لو اريد
بعملكم معمولكم ليدخل في المعمول الاعيان التي تظهر فيها اثار العمل كالسرير
بالنسبة الى النجار فان حمل ما في الاية على الاعيان فقط فلا دلالة على
المقصود وان حمل على الاعيان والافعال بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر
بنا على كونه مشتركا بينهما لم يكن دليلا الا على القول باستعمال المشترك
في معنييه هكذا قيل وفيه نظر فان معمولهم حقيقة هو الفعل بمعنى
الحاصل بالمصدر اي الاثر الحاصل بالنحت والتصوير فان المعنى في المصدرية
والموصولة واحد وليس معنى قولنا عمل النجار السرير انه اوجد الخشب

والمسا

والمسمار التي تركب منها السرير بل المعنى انه احدث في الخشب بواسطة
نحته وسمره على الوجه المخصوص الهيئة السريرية فلا اشتراك ولا اطلاق
على الاعيان الا مجازا قوله الذي هو الايجاد والايقاع لان ذلك امر
اعتباري لا وجود له في الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
قوله فلا تتوهمن من توهم ذلك الامام الرازي ذهولا عن هذه النكتة قوله بدلالة
العقل فان العقل يدل على خروج الواجب لذاته قوله وكقوله تعالى افمن يخلق اي افمن
شانه الخلق فهو خالق كل شي من ذات او صفة او فعل كمن ليس الخلق من شانه
فلا يستطيع ان يخلق شيا من الاشيا وهذا التعميم للذوات والصفات والافعال
يؤذن به حذف معمول يخلق في الموضعين قوله لبطل قاعدة التكليف اي من
الاوامر والنواهي اذ لا معنى لطلب ايقاع ما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل تحت قدرته ولا لطلب
الكف عنه ولا معنى للمدح والذم على ذلك ولا للثواب والعقاب عليه وقيل
عليه من طرف خصومهم يجوز ان يمدح ويذم باعتبار كون العبد محلا للفعل
كالمدح بالجمال والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف
له فيما هو حق خالص له تعالى وهو سبحانه لا يسال عما يفعل فلا يسال عن لميتها
كما لا يسال عن لمية خلق الاحراق عقب مساس النار قوله اشارة الى خطاب
التكوين بنا على القول بانه سبحانه وتعالى اجرى عادته فيما اذا اراد وجود
شي ان يقول له كن فيكون فان قوله كن خطاب وحكم على الشي المخاطب
بها بان يوجد واما على القول بان معنى الاية تمثيل سرعة وجود الشي عقب
تعلق الارادة بسرعة امتثال المخاطب الامر بالشي فلا خطاب للتكوين قوله
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام فسر القضا بما يعم ايه من الصفات
الفعلية لا الذاتية وهو موافق لظاهر قوله تعالى فقضاهن سبع سموات
في يومين وهو احد معاني القضا لغة وعليه قول ابي ذويب الهذلي وعليهما
مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع قضاهما احكمهما واعلم ان
الذي في شرح المواقف ان قضا الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية

المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وعليه فالفاظ المتن الاربعة
وهي الارادة والمشية والحكم والقضية معنى واحد كرر بالفاظ مختلفة تاكيدا
وتنبيها على ان اختلاف هذه الالفاظ في عبارات المصنفين في العقائد ليس
لاختلاف معانيها وقد نظر الشارح في تفسيره الى الفرار من التكرار قوله والرضى
انما يتعلق بالقضا دون المقضي اورد عليه انه لا معنى للرضى بصفة من صفات
الله تعالى بل المراد الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب على هذا
ان يجاب بان الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر واجاب عنه
بان هذا الايراد غير وارد على تفسير الشارح القضا بالفعل اذ لا توقف في صحة
الرضى بفعل الله تعالى وكذا ان فسر بالارادة كما في شرح المواقف اذ لا اشكال في صحة
تعلق صفة الله تعالى والرضى به وقد اوضح السيد في شرح المواقف المقام بعبارة
حسنة فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه
ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضى به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون
الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشي باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشي اخر اذ لو صح ذلك لوجب
الرضى بموت الانبيا وانه باطل اجماعا قوله وهو تحديد كل مخلوق الخ حاصله
ان القدر تحديد صفات المخلوق واحواله ويرد عليه تقدير ذات الشي والتعريف
الجامع للامرين ما في شرح المواقف ان القدر عند الاشاعرة هو ايجاده تعالى الاشيا
على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها وفيه ايضا ان القضا عند
الفلاسفة عبارة عن علم الواجب بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا الفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عندهم عبارة
عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضا والمعتزلة
ينكرون القضا والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة من العباد ويثبتون

علمه تعالى

علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار
العباد وقدرتهم قوله فيكون الكافر مجبورا اي في كفره والفاسق في فسقه اي لان
كلا منهما مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده تعالى ممتنع فلا يصح تكليف
الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة لانه تكليف بما لا يطاق وقوله في الجواب قلنا
انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما اي وكل منهما مقدور للعبد
بمعنى انه يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر
والقدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعلى المقدورية بهذا المعنى لا يمتنع التكليف فان
المحدث مكلف بالصلوة اجماعا قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار اي
ولا يقع الا ما علمه وهو الزام للمعتزلة فانهم يسلمون ان الله تعالى علم الاشيا قبل وقوعها
وانه لا يقع الا ما علم وان التكليف بما علم خلافه من الافعال الاختيارية لا يستلزم محالا
فكذا التكليف بما اراد خلافه وقد فسر بعضهم بهذا قول الامام الشافعي القدرية اذا سلموا
العلم خصموا وقد قدمنا له تفسيرا اخر قريبا فكلاهما حسن قوله الشريك لا غالب
اجاب المعتزلة عن هذا بانه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة منهم واختيارا
لا جبرا واضطرارا فلا يلحقه تعالى نقص ولا مغلوبية بعدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وهذا مردود بان عدم
وقوع هذا المراد نوع من النقص والمغلوبية ولو لم يكن الا ما فيه من الشناعة
وقد اعترض على كلام اهل السنة السابق بانه لا يفهم من الارادة التي لا اجبار
معها الا الرضى وهو مذهب اهل السنة واجيب بمنع كون الرضى عند اهل السنة
هو الارادة مطلقا بل هذا مذهب الاعتزال وان وافق عليه بعض اهل السنة
وانما الرضى عند اهل السنة الارادة مع ترك الاعتراض وقيل بل الرضى هو ترك الاعتراض
فان ذلك الترك امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامع نعم يمتنع في حقه تعالى
تخلف المراد عن تعلق الارادة عندنا لانه نقص قوله وقد تمسك بالايات من
الجانبين فمن جانب المعتزلة قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا

قالوا المراد ما اشركنا ولا اباؤنا بمشيئته تعالى ولو شاء عدم اشراكنا ما اشركنا
وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد ومن جانب اهل السنة ايات ادل على المقصود منها كقوله تعالى ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا فلو شاء لهداكم اجمعين
انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر
مراد الله تعالى **قوله** وللعباد افعال اختيارية الخ الضابط لمذاهب الناس في
مسئلة فعل العبد الاختياري ان المؤثر فيه اما قدرة الله سبحانه وحدها
مع نفي قدرة العبد وهو مذهب الجبرية او مع اثباتها ونفي تاثيرها في الجاده
وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب
المعتزلة او على سبيل الايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة ويروى
عن امام الحرمين والمعتمد عنه ما صرح به في الارشاد ونصره وهو مذهب
الاشعري واما بمجموع القدرتين على ان تتعلقا باصل الفعل وهو مذهب الاستاذ
فانه جوز اجتماع مؤثرين على اثر واحد او على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل
وقدرة العبد بوصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية كما في
لطم اليتيم تاديبا او ايذا وهو مذهب القاضي وكلام محققنا ابن الهمام في المسايرة
يميل اليه والمقصود من عبارة المتن ان للعبد فعلا يحسب الى اختياره ووجد
سوا كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او كانت مقارنة للفعل لا مؤثرة
فيه كما هو مذهب الاشعري تنبيه هذه المذاهب تجري في جميع افعال
الحيوانات الا انه لما كان بعض الادلة لا تجري في افعال غير المكلفين خصوا
العباد بالذكر **قوله** الجبرية هو بسكون الموحدة نسبة الى الجبر اي القهر والاضطرار
وقد تحرك لمزاوجة القدرية **قوله** لما صح تكليفه اي بالاوامر والنواهي اذ لا
معنى لطلب ما لا يكون فعلا للمامور ولا داخلا تحت قدرته كطلب المشي على
الارض والصعود في الهواء من الجماد **قوله** ولا ترتب اي ولما صح ترتب استحقاق

الثواب والعقاب يرد عليه ما مر من ان كلا من الثواب والعقاب فعل الله
تعالى في خالص حقه ترتب على سبب كسائر العاديات المترتبة على اسبابها
بطريق العادة من غير لزوم عقلي ولجاء سوال فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل
عن خلق الاحراق عقيب مساس النار **قوله** ولا اسناد الافعال اي ولا صح اسناد
الافعال الخ فان الافعال التي تقتضي سابقة قصد واختيار لا تسند حقيقة
الا اذا وجد القصد والاختيار فلو لم يوجدا كان اتى النائم بما يشبه الصلوة
لم تسند اليه الصلوة حقيقة بخلاف ما لا يستدعي سابقية قصد واختيار
مثل الطول والعلم واسوداد لونه اذ ليس الطول والاسوداد عن قصد واختيار
منه وكذا مثل مرض ومات يسند حقيقة من غير شرط **قوله** تنفي ذلك
الاشارة الى ما زعمته الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا لان النصوص
القطعية اثبتت للعبد فعلا كما في الايتين اللتين ذكرهما في اصل كلامه استدل
بالنقل بعد الاستدلال بدليل عقلي **قوله** بعد تعميم علم الله اي تعميم تعلقه
بكل شي وتعميم ارادته اي تعميم تعلقها بكل ممكن وهذا السؤال بيان للجبر
بالنسبة الى كل ممكن والسوال وهو قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الى
اخره بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وفي السوال والجواب هنا تفصيل
زائد على ما هناك **قوله** فيجب اي والا لزم المحال وهو انقلاب علمه تعالى جهلا
وتخلف المراد عن ارادته تعالى **قوله** او بعدمه فيمتنع الاولى ان يقال تعلقا بوجوده
فيجب والا فيمتنع لان تعلق الارادة علة الوجود وانتفا العلة يستلزم انتفا المعلول
وعلى هذا المنوال ورد ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن والا فلا يخفى ان الاعدام
الازلية ليست من متعلقات الارادة لان اثر الارادة حادث **قوله** قلنا ممنوع
اي كون وجوب ان يفعل بالاختيار ينافي الاختيار ممنوع **قوله** وايضا منقوض
اي ما ذكر في السؤال من الدليل الماخوذ من السؤال السابق وهو ان كون
الفعل واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار منقوض بافعال الباري تعالى اذ لا نزاع

في تعلق علمه وارادته بافعاله تعالى وقد كانت كما علم واراد فلو كان تعلق
العلم والارادة المقتضي لوجود الفعل منه تعالى منافيا للاختيار لزم سلب
الاختيار في حقه تعالى وهو باطل وفاقا منا ومنهم وقد اجيب عن هذا
بالفرق بين افعاله تعالى وافعال العباد بان الاختيار هو التمكن من ارادة
الضد حال ارادة الشي لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري تعالى
لان ارادته تعالى قديمة وقد كان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته
تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له بل تعلقها
ازلي كتعلق العلم ولا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فانها محدثة تفتقر
الى مرجح وهو ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه وفي شرح
المواقف مزيد تحقيق لهذا المحل وبالله التوفيق **قوله** وقد سبق اي في قوله
المصنف والله تعالى خالق لافعال العباد الخ **قوله** ومتانته هو بميم مفتوحة
فمثناة فوقية ثم نون بعد الالف بمعنى قوته ماخوذ من المتن وهو ما صلب
من الارض وارتفع **قوله** مبتذلا اي بالمقاربة على سبيل التبورية والترتب
المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار كما هو قاعدة الاشعري لا بالتاثير اذ لا
حكم للضرورة فيه بخصوصه **قوله** التفصي هو بالفا التخلص قال صاحب ديوان
الادب وهو اسحق بن ابرهيم الفارابي التفصي من موضع ضيق والتقصي
يعني بالقاف الاستقصا **قوله** والحقيقة ان صرف العبد قدرته اي بان
يجعلها متعلقة بالفعل وهو تعلق ارادته بالفعل بمعنى ان تعلقها تصير
سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل ومع خلق تلك الصفة يكون خلق
الفعل فصرف العبد القدرة امر جعله الله تعالى سببا لخلق عقبه الفعل كما
خلق الري عقب الشرب والشبع عقب الاكل والاحراق عقب مساس النار
للمحل ولو شا تعالى لاقتطع المسبب عن السبب قلنا يا نار كوني بردا وسلاما
على ابراهيم فايجاد افعال العباد عندنا منسوب الى الله تعالى دون واسطه

وعند المعتزله

وعند المعتزله بواسطة انه تعالى خلق القدرة على الفعل للعبد فالقدرة
خلق الله وفعل العبد الذي يباشر كسبه بتلك القدرة خلق العبد وايجاده
لا صنع لله تعالى فيه عندهم **قوله** وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك يقتضيه
تقرران القدرة مع الفعل فالتعقيب هنا هو التعقيب الذاتي لا الزماني اذ
القدرة عندنا مع الفعل **قوله** والمقدور داخل تحت قدرتين اي فلقدرة
الله تعالى تعلق به بالتاثير والايجاد استقلالا ولقدرة العبد الضرب
الاخر من التعلق وهو المسمى بالكسب **قوله** وهذا القدر من المعنى وهو كون الفرق
بين حركة المبطش وحركة الارتعاش معلوما ضرورة بالوجدان ومجموع
ما ثبت به بالبرهان الجي اثبات تعلق القدرتين بالمقدور الواحد
لجهتي الخلق والكسب ضروري اي معلوم بالضرورة وان كنا لا نقدر
على اكثر من ذلك في الافصاح عن كنه الكسب لعسر ذلك علينا واما كون
قول الشارح ضروري معناه ان الضرورة تدعو الى تقريره كذلك فتكلف
لا يلايمه الاتيان بعده بان الوصلية اذ لو كان المراد ذلك لكان اللايق
ان يقال لانا لا نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة الى
اخره **قوله** ولهذا اي للاشعرية بينهما اي بين الخلق والكسب **قوله** والخلق لا بالة
اي لان قدرته تعالى على الاشيا بلا علاج كما نشاهده في ايجاد الحيوان والنبات
وامساك الارضين والسموات **قوله** والكسب مقدور وقع الخ يوضحه ما في التلويح
وهو ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير محل قامت به القدرة
وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد
والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر غير قايم به تعالى واثر الكاسب
صفه في الفعل وهو قايم به وقوله لا في محل قدرته عبارة قد توهم صحة
اطلاق ان ذاته تعالى محل لقدرته ولا يصح ذلك لتنزه ذاته المقدسة
عن ان تكون محلا لشي بل يقال صفاته قايمه بذاته بمعنى الاختصاص الناعت

كما في المقاصد وغيره **قوله** فان قيل قد اثبتم ما نسبتم الى المعتزله اى بل الشركه
على مذهب الاستاذ منكم اقبح لانه جعل القدرتين معًا موثرتين في اصل الفعل وقد
اجيب بمنع ذلك فان كلا من الموثرين على مذهب الاستاذ منفرد بماله من مدخله
في التاثير فان تاثير القدرة الحادثه ليس كتاثير القدرة القديمه بل هو نوع اخر
على ان تاثير قدره العبد في بعض الامور بجعل الله اياها موثرة وخلقه اياها
كذلك وهو قول الاستاذ ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكليه ولا
يجري في ملكه سبحانه الا ما شا هذا مع ان مذهب الاستاذ غير مرضي عند جمهور
الاشاعره **قوله** لا يخلق شيا الا وله عاقبه حميده وان لم يطلع عليها قد يقال
هذا غير لازم لانه تعالى لا يسال عما يفعل ومقتضى هذا ان التعبدي الذي
لا يعقل معناه يلزم ان يكون فيه حكمه وان كنا لا نطلع عليها وقد قرر الشيخ
عز الدين انه يكفي في الحكمة مجرد العبد والامتثال وان لم يكن في الفعل سوى ذلك — العبد
وهذا هو اللائق بعقيده اهل السنة وهي انه لا حكم للعقل في افعاله تعالى بحسن ولا قبح
لا يسئل عما يفعل ولا علة لفعله سبحانه واما ترتب الحكم والمصالح على شرعه من
الاحكام فهو ترتب ثمرات وفوايد على مثمر ومفيد وليس هو على وجه اللزوم وعدم
الانفكاك فان ذلك طريق المعتزلة وهو تشبث منهم باذيال الفلاسفة في الايجاب
بالذات وان لم يقولوا به ولعل هذا الجواب الذي ذكره الشارح الزامي للمعتزلة
بنا على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين فان قيل فقد اجمعت الاشعريه
والمعتزلة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب كما نقل في المواقف وغيره
قلنا نعم لكنه عند الاشعريه بمعنى لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه ولا يتصور
منه تعالى فعل قبيح ولا ترك واجب وعند المعتزلة بمعنى انما هو قبيح منه عقلا
يتركه وما هو واجب عليه عقلا يفعله بنا على قاعدتهم في التحسين والتقبيح كما قرر
في المواقف وغيره **قوله** ليشمل المباح بنا عليه ويشمل المكروه ايضا انه ليس
متعلقا للذم والعقاب وهو جز على اصطلاح المعتزلة فانهم جعلوا المكروه من قسم

الحسن واهل السنة اصطلح كثير منهم على انه من قسم القبيح فانهم جعلوا المنهي
عنه مطلقا قبيحا ويدخل فيه خلاف الاولى ايضا والاحسن ما قاله امام
الحرمين ان المكروه ليس حسنا ولا قبيحا **قوله** قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر هذا هو نظم القران ووقع في نسخ من هذا الشرح ان لا يرضى وهو تحريف
للقراه فليجتنب **قوله** والاستطاعة اي القدرة الحادثه وسياتي ماخذ
التقييد بالحادثه من كلام الشارح **قوله** خلافا للمعتزلة اي اكثرهم فان اكثرهم
ذهبوا الى ان القدرة قبل الفعل وتعلق به حينئذ ويستحيل عندهم تعلقها
بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فمنهم من قال بوجوب بقائها حال وجود
الفعل وان لم تكن قدرة عليه لامتناع تعلقها به حال وجوده عندهم
ومنهم من نفى وجوب بقائها وجوز انتفاها حال وجود الفعل **قوله** وهي اي
الاستطاعة حقيقة القدرة اي نفس القدرة فهما بمعنى **قوله** وهي اي القدرة
علة للفعل اي عند صاحب التبصره فانه يرى انها علة عادية بمعنى ان العادة
الالهية اطردت بخلق الفعل مقارنا لها كما خلق الاحراق عند ملاقاة النار وقال
الجمهور من شانها التاثير عند صاحب التبصره ومن شانها توقف تاثير الفاعل عليها
عند الجمهور **قوله** وبالجملة اي دون نظر الى تفصيل بين كونها علة وكونها شرطا
اذ يصح ما ذكره بقوله هي صفة الى اخره على كل منهما **قوله** فكان هو المضيع لقدرة
فعل الخير بفعله فعل الشر وهذا بيان لما يترتب عليه استحقاق الذم والعقاب
بترك المكلف الواجبات وهو لا ينافي ترتب استحقاق الذم والعقاب بفعل المنهيات
على صرف القدره الى ارتكاب المنهي كما سياتي في الشرح **قوله** ولهذا ذم الكفرون
اي في سورة هود بقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون فانهم
صرفوا قدرتهم الى التصامم عن الحق الذي جا به النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا
مضيعين بذلك القدرة فعل الخير الذي هو الاصغا الى الحق الذي جا به النبي صلى الله
صلى الله عليه وسلم وكذا في قوله تعالى وما كانوا يبصرون صرفوا قدرتهم الى التعامي

عن الايات الدالة على صدقه صلى الله عليه وسلم فكانوا مضيعين بذلك
القدرة فعل المختار الذي هو صرف النظر الى الايات الدالة على صدقه صلى الله عليه
وسلم **قوله** واذا كانت الاستطاعة عرضا نبه بالتعبير بالاستطاعة وبكونها
عرضا على ان الكلام منا ومن المعتزلة في القدرة الحادثة لا القديمة **قوله** ولا لزم
وقوع الفعل بلا استطاعة قيل لا يخفى ان من لا يقول بتاثير القدرة الحادثة
كالاشعرية لا دخل عنده للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها
نعم يختص هذا الزاما للقائلين بتاثير القدرة اعني المعتزلة لما مر من استحالة
بقا الاعراض وبدفع النقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض
بل هي قديمة باقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة وفي قوله لو سلم
اشارة الى ان على استحالة بقا الاعراض منعا ولك ان تقول بل للاستطاعة
دخل عند من لا يقول بتاثير القدرة الحادثة ايضا لتوقف وجود الفعل على
مقارنتها له توقف المشروط على شرطه **قوله** فلا نزاع في امكان تجدد الامثال
عقب الزوال اي بان تنعدم القدرة وتحدث مثلها فيكون لها بقا بتجدد الامثال
على الاستمرار الى حال الفعل كما في العلم ونحوه من الامور التي لا نزاع في جواز سبقها
على متعلقاتها **قوله** واما اذا جعلوها اي واما اذا جعلتم القدرة التي بها الفعل
هي المثل المتجدد المقارن اي لا السابق كما تفيده صيغة الحصر فقد اعترفتم
بانحصار القدرة التي بها الفعل في المقارنة دون السابقة واعلم ان كلام الشارح
ههنا وقال في شرح المقاصد يتحصل منه ان الاشعري وغيره من اهل السنة لا يدعون
نفي المثل السابق على الفعل بل ان الفعل حاصل بالمقارن دون السابق وعبارة المواقف
تنافي ذلك فانه قال الشيخ القدرة مع الفعل فلا توجد قبله اي فضلا عن تعلقها به
وكلام الشارح بهذا الاعتبار محل بحث لكن الوجه ان يرد القول بوجود مثل
سابق وقد بسطنا في كتابنا الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع القول في ذلك
فليراجعه من اراده **قوله** واما ما يقال اي جوابا عن السؤال بدل الجواب السابق

وقوله

وقوله ففيه نظر جواب اما **قوله** لاستحالة ذلك اي لانه يستحيل على الاعراض
ان تحدث بها معنى لانه قيام عرض بعرض وهو ممتنع واعترض هذا بان الممتنع
انما هو الوصف الوجودي اذ يجوز ان تحدث بالعرض معنى هو وصف اعتباري مثل
رسوخ القدرة **قوله** في الحالة الاولى هو المشار اليها بقوله اول ما يحدث من
القدرة **قوله** لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اي بل يقولون ان الاستطاعة
يجوز ان تقارن الفعل وان تسبقه وهذا خلاف ما في شرح المواقف عن اكثر
المعتزلة من انهم قائلون بانه يستحيل تعلق القدرة بالفعل حال حدوثه وفي قوله
لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية رد للازم في الشق الاول من شقي التقرير
المعبر عنه بما يقال اعني قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل
القدرة وقوله ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لفقد شرط او وجود
مانع الى اخره رد للازم في الشق الثاني اعني قوله لزم التحكم والترجيح من غير
مرجح ومن هاهنا اي ومن النظر الى انه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة
الاولى ولا نتفا شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
ذهب بعضهم هو الامام الرازي وحاصل كلام الامام كما يؤخذ من شرح المقاصد
والمواقف انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة سوا
كملت تاثيرها جهات ام لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده
ولا في جواز تعلقها بالضدين اذ هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين
حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
وان اريد القوة التي كملت جهات تاثيرها فلا خفا في كونها مع الفعل بالزمان
لا قبله ولا خفا في امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان
الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك قال في شرح المقاصد
الا ان الشيخ يعني الاشعري لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسر
التاثير والمبدا به بما يعم الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك لحصول

الشرائط الموجودة العادة لحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة
مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوماً ومعها عادةً مقارنه وبدون
ذلك سابقه انتهى وبما ذكره الامام حصل الجمع بين مذهبي الاشعري
والمعتزلة ويرتفع النزاع وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثه من شانها
التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا
يرتفع الاشكال قوله واما امتناع بقاء الاعراض هو جواب سوال يورد
على قوله والا فقبله بان يقال قد قدمتم ان سبق القدرة على الفعل يستلزم
وقوعه بلا قدرة لامتناع بقاء الاعراض وما ذكرتموه هنا ينافي ذلك
وتقرير الجواب ان الخصم لا يسلم امتناع الاعراض لانه مبني على مقدمات
كل منها قابل للمنع قوله وهي ان بقاء الشي امر محقق زائد عليه اي على
وجوده وقد علمت فيما مر في الشرح في الكلام في قوله ليس لعرض ان الحق
انه استمرار الوجود وعدم زواله وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وضعوبه
بيان هذه المقدمه ان معناها مبني على تفسير القيام بالتبعية في التحيز
ومن يجوز قيام العرض بالعرض وهم الفلاسفة يمنعون ذلك ويقولون
لم لا يفسر القيام بالاختصاص الناعت كما فسرناه وهو ان يختص شي بشي
اختصاصاً بصيريه الاول نعتا للثاني والثاني منعوتا بالاول فيسمى
الاول حالا والمحل الثاني محلا وبيان بطلان هذا اصعب قوله
وانه يمتنع قيامهما اي قيام الشي وبقاؤه معا بالمحل الواحد بمعنى تبعيتهما
له في التحيز اذ لو لم يمنع ذلك لم يكن جعل احدهما صفة للاخر اولى من العكس
بل يكون كل منهما صفة للمتبوع والذي يشبه يصعب لبيان هو الاعتراض
بان تابع الشي في التحيز يجوز ان يكون ناعتا للاخر لخصوصية ذاتية بينهما
قوله اشار الى الجواب حاصل الجواب ان الاستطاعه لفظ مشترك يطلق
على القدرة الحادثه وعلى سلامة الاسباب اي الامور التي خلقها الله تعالى للعبد

لمقتدر

لمقتدر بها على تعاطي الافعال مثل العقل والبطش والمشي والالات مثل الزاد والراحله
هذا هو الظاهر من كلامهم وان كان يصح اطلاق الالات على الامور المذكوره اولا
والذي يعتمد صحة التكاليف هو الاستطاعه بالمعنى الثاني دون الاول وحكمته
ان مناط خلق الله القدرة الحقيقيه للعبد عند قصده الفعل هو سلامة
الاسباب فبعد سلامتها لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد قوله فان
قيل الاستطاعة صفة المكلف اذ يقال المكلف مستطيع وسلامة الاسباب والالات
ليست صفةً له اذ لا يصح ان يقال المكلف سلامة الاسباب وحاصل الجواب
انه وان لم يصح الحمل بهو هو فالحمل بمعنى هو ذو هو صحيح اذ يصح الحمل بهو هو كان
ان يقال المكلف ذو سلامة الاسباب اي كونه حيث سلمت اسبابه فان قيل
بل يصح الحمل بهو هو بان يقال المكلف سالم الاسباب والالات فتكون السلامة
صفة له قلنا قولكم سالم الاسباب والالات من اضافة الصفه الى الموصوف
اي المكلف اسبابه سليمه فالسلامة في الحقيقه صفة للاسباب اي لا للمكلف
قوله فان اريد بالعجز اي في قوله لزم تكليف العاجز قوله فلا نسلم استحالة
تكليف العاجز لانه اذا كانت الالات المكلف واسبابه سليمه وقصد الفعل خلق الله
تعالى له القدرة عند قصده كما جرت به عادته تعالى فلم يكن طلب الفعل منه قبل ذلك
محالاً قوله وقد يجاب اي على استدلال القائلين بان الاستطاعة قبل الفعل وهو
قولهم لو لم يكن القدرة قبل الفعل لزم تكليف العاجز قوله عند ابي حنيفة خالفه الاشعري
واكثر الاشاعرة فذهبوا ان القدرة الواحدة لا تصلح للضدين بناً منهم على ان القدرة
مع الفعل لا قبله عندهم والا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة
المتعلقه بها قوله لاختلاف الا في التعلق اي تعلق القدرة بالايمان وتعلقها بالكفر
فهما مختلفان قوله هذا اي كون القدرة من حيث تعلقها بالايمان لا تكون الامعه
ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون الا معه لا يتصور فيه نزاع لان المعتزلي وغيره
احد منهم في كون القدرة متى قيد تعلقها بحيثية تقيد بها قوله بل هو من الكلام اي

بمنزلة قولك السما فوقنا قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه اى لا يقع
تكليفه بذلك سوا كان ممتنعا في نفسه الى اخر كلامه وتحصله مع التحرير ان ما لا
يطاق ثلثة انواع الاول ما هو محال عقلا وعادة كالجمع بين الضدين الثاني
ما هو ممكن عقلا محال عادة كالمشي من الزمن والطيران من الانسان ومثله الشارح
بخلق الجسم فانه في نفسه ممكن لان الله تعالى قد فعله غير انه ممتنع على سواه
عادة والاجود التمثيل بغيره الثالث ما هو محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه
وان كان مع قطع النظر عن ذلك ممكنا ولم يقع التكليف بالاولين وقد حكى الشارح
فيه الاتفاق ووقع التكليف بالثالث اتفاقا وقد نبه الشارح على ان امراد المتن
عدم وقوع التكليف بالاولين وحكاية الشارح الاتفاق على عدم وقوع التكليف
بالاولين منتقد ففي المحصول للامام وغيره من كتب اصول الفقه حكاية
الخلاف في التكليف بهما وذكر من ادلة القائلين بوقوعها بالوقوع انه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله
تعالى ومنه انه لا يومن لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فقد كلف
ان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لانه تكليف بالجمع بين الضدين وقد اجيب
عنه بان المحال تصديقه بخصوص انه لا يومن اما تكليفه به اذا بلغه ذلك الخصوص
ولم يقصد شرعا بلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع واما قبل بلوغه اياه فالواجب
هو التصديق الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا ولا استحالة في التصديق الاجمالي قوله والامر في قوله انبئوني
باسما هولا للتعجيز دون التكليف جواب سوال تقديره ان قوله تعالى انبئوني
باسما هولا تكليف بما لا يطاق وقد وقع في كتاب الله تعالى والجواب
منع كون الامر في الاية للتكليف بل هو للتعجيز وهو احد معاني صيغة افعل
كما قرر في محله من كتب الاصول وكذا قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا
طاقة لنا به يتشبث به لوقوع التكليف بما لا يطاق اذ لا يدعى بدفع ما لم يقع

لاحد

لاحد والجواب انه ليس المراد بقوله ولا تحملنا ولا تكلفنا انما المراد الدعا
بان لا يوصل اليهم من العوارض ما لا يحتملونه فان قيل هذا تاويل المعتزلة
للاية فانهم قالوا المراد لا تحملنا عذابك الذي لا نطيقه اي الذي يشق علينا
مشقة شديدة فحملوا نفي الطاقة على المشقة الشديدة واهل السنة حملوا
الطاقة على حقيقتها اعني القدرة فكان معنى الاية عندهم بدفع تكليف
ما لا يطاق قلنا عبارة الشارح يصح حمل الطاقة فيها على القدرة ويكون
المعنى ولا تحملنا من العوارض ما يهلكنا لكن لم ينقل هذا في عبارة علما
التفسير من الصحابة والتابعين فيما وقفت عليه بخلاف تفسير اهل
السنة التحميل بالتكليف وان المراد تكليف ما لا يطاق فان معناه منقول
عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم وح فيقول السايل انه لا يدعى بدفع
ما لم يقع لاحد ممنوع اذا الفرض ان وقوعه جايز عقلا قوله واما النزاع في
الجواز اي في انه هل يجوز عقلا التكليف بالنوعين الاولين وهما الممتنع في نفسه
والممتنع عادة مع كونه ممكنا في نفسه عقلا قوله لانه لا يقبح من الله شي لانه
تعالى لا يسال عما يفعل قوله او ارادته او اخباره هو بموحدة بعد الخا المعجمة
وفي بعض النسخ اختياره بمثناة فوقيه ثم مثناة تحتية وكانه تحريف من
ناسخ اذ الاختيار بمعنى الارادة قوله واما عدم ذلك اي انتفا لزوم المحال
من فرض وقوع الممكن في نفسه لو لم يعرض الامتناع بالغير اي وقد عرض هاهنا
الامتناع بسبب تعلق علم الله تعالى بخلافه ككون ابي لهب لا يومن ولوضح
تقرير هذه الشبهة للزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لاخباره
تعالى بانهم لا يؤمنون وتكليفهم بذلك جايز اتفاقا بل هو واقع كما مر
قيد قوله عن علته التامة هي تحقق السبب والشرط وانتفا المانع قوله
بذلك اى قيد الضرب بكونه ضرب انسان والكسر بكونه كسر انسان ليصلح محلا
للخلاف اذ الانكسار الحاصل بسقوط الزجاج على حجر مثلا بخلق الله تعالى وفاقا

قوله والاولى ان لا تقيد بالتعليق اي بل يقال لا صنع للعبد فيه اي
لا بالتعليق ولا بالانكسار قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها اي
اي المستولدات وهي الاثار السابق ذكرها من الالم والانكسار وما اشبههما
وذلك معلوم ضرورة بالوجدان فان من ضرب من نفسه مثلا وقصد ان
لا يحصل له الالم لم يقدر على ذلك فما اورد من انه عدم تمكن العبد قبل مباشرته
السبب ممنوع وبعدها لا ينافي كون المتولد مكتسبا بواسطة السبب كلام
لا ينافي مقصود الشارح قوله اي الوقت المقدر لموته اي الذي قدره الله
تعالى لموته وعلم وقوعه فيه حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد
مباشرة ولا توليدا قال في شرح المقاصد ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك
الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
قوله من الله تعالى قد قطع عليه الاجل كذا في نسخ هذا الشرح وهو غلط
والصواب في النقل كما في المواقف وشرح المقاصد وغيرهما ان القاتل
قد قطع عليه الاجل لان قاعدتهم ان افعال العباد مخلوقة لهم وان المتولد من
الافعال التي يباشرونها كالموت المتولد من القتل ايضا ليس مخلوقا لله تعالى
عن ذلك وعند هولاء القائلين بان القاتل قطع عليه الاجل انه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي قدر له فالقاتل عندهم غير الاجل الذي قدره الله
له بتقديم الموت عليه قوله ولا يستقدمون عطف على جملة الشرط لا على
جملة الجزاء فلا يتقيد بالشرط فيكون المعنى ولا يستقدمون على اجالهم قبل مجيئه
اي لا يتقدم موتهم عليه قوله واحتجت المعتزلة اعلم ان المعتزلة يدعون
الضرورة في تولد الموت من فعل القاتل وفي بقائه لولا القتل ويستشهدون
لذلك بذم القاتل وكونه جانيا ولما ذكروا هذا الاستشهاد في معرض الاحتجاج
اطلق الشارح عليه لفظ الاحتجاج قوله بالاحاديث الواردة في ان بعض
الطاعات تزيد في العمر كحديث انس في الصحيحين يرفعه من احب ان يبسط له

في رزقه وينسأ له في اثره فليصل رحمه ومعنى ينسأ له في اثره يؤخر له في
اجله اذ الحديث في مسند احمد بسند صحيح بلفظ من سره ان يمد له في عمره
ويزاد له في رزقه فليبر والديه وليصل رحمه وكحديث ابن ماجه وابن حبان
في صحيحه واللفظ له عن ثوبان يرفعه ان الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه
ولا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر ورواه الترمذي عن سلمان
يرفعه بلفظ لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر قوله اذ ليس
موت المقتول بخلقه اي بخلق القاتل ولا بكسبه هذا من المعتزلة على وجه
الالزام لاهل السنة والا فاعتقاد المعتزلة ان المقتول تولد موته من
فعل القاتل فهو من افعاله عندهم قوله والجواب عن الاول الخ اورد عليه
انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى تعدد الاجل وهو خلاف ما سياتي
من ان الاجل واحد واللائق ما في شرح المقاصد من الجواب بان الاحاديث
خبر احاد وهو لا يعارض الايات القطعية او المراد الزيادة بحسب البركة والخير
كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني قوله ومبنى هذا اي كون الموت مخلوقا لله
تعالى على ان الموت وجودي اي كيفية يخلقها الله تعالى في الحي تضاد الحيوة
ومعنى كونه عدميا كما عليه الاكثر انه عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى هذا التفسير
يكون التقابل بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة وعلى الاول تقابل التضاد
قوله لا كما زعم الكعبي وهو خلاف ما قدمه الشارح من قول بعض المعتزلة فانه
يفيد ان الاجل واحد وانه قطع بالقتل قوله اخترامية اي يخترم الانسان
بمعنى انها تقطعه عن اجله الطبيعي ويقربون ذلك بالتمثيل بالسراج اذا سلم
من الافات العارضة استمر ايقاده الى ان يفنى دهنه وان عرض له عارض
اطفاه قوله فيا كله هي عبارة المواقف فالمراد يتناوله وقد اشتهر استعمال
الاكل في مطلق التناول والاولى ما في المقاصد وشرحه من تعريف الرزق بانه
ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به اذ يشمل مع الماكول الملبوس وغيره وذلك

يوافق اطلاق قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقوله صلى الله عليه وسلم لا يبيع
حاضر لباد دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض رواه مسلم **قوله** بمملوك يا كله
المالك المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى ان الشرع اذن في التصرف فيه والاخلاء عن معنى
الاضافه الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سياتي في الشرح
قوله لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا اي وهو خلاف قوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها **قوله** وعلى الوجهين ان من اكل
الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا اي وهو خلاف اجماع الامه قبل ظهور المعتزله
قوله وانه لا رازق الا الله وحده هو الذي عليه اهل السنه اما المعتزلة فعندهم
ان ما اتى العبد بسعيه من المباح فهو الرازق له وما اتاه من المباح بغير سعي منه
فالله هو الرازق له **قوله** والجواب ان ذلك اي استحقاق مرتكبه الذم والعقاب
لسوء مباشرة اسباب الرزق باختياره وحاصل الجواب منع المقدمه الاخيره
اي ان مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والمذكور سند المنع وبيانه ان الله تعالى
وعد الرزق مطلقا وامر بطلبه من جهة حله بقوله تعالى كلوا مما في الارض
حلالا طيبا فاذا طلبه العبد من غير جهة حله لحرصه وهواه عوقب على سوء
اختياره ومخالفة امر مولاه سبحانه على انا نقول ارادة القبيح ليست قبيحة
على ما يدعونه فالمسوق قبيح والسوق غير قبيح **قوله** لحصول التغذي اي
ونحوه من الارتفاق باللبس والسكنى ومثله يقال في قوله غذا الشخص
اي او لباسا او مسكنا **قوله** ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه ينبه
على ان ذلك احاديث منها حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال يا ايها الناس اتقوا الله واجملوا في الطلب فان نفسا لن تموت حتى تستوفي
رزقها وان ابطا عنها فاتقوا الله واجملوا في الطلب خذوا ما حل ودعوا
ما حرم رواه ابن ماجه واللفظ له والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم **قوله**
وفي التقييد اي بالمثبتة اشارة الى ان ليس الهدايه بمعنى البيان ولا بمعنى الدعا

لان البيان

لان البيان عام وكذا الدعا قال تعالى والله يدعو الى دار السلام لحذف المعمول
المؤذن بالعموم وايضا لو حمل على البيان او الدعا فاتت المقابلة بين الهداية و
الاضلال **قوله** قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا كما في
قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم كما تسند الى القران في قوله تعالى
ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم **قوله** وقد تسند الاضلال الى الشيطان مجازا
في نحو قوله تعالى حكاية عنه ولاضلنهم كما تسند الى الاصنام في نحو قوله تعالى حكاية
رب انهن اضللن كثيرا من الناس **قوله** ومن هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتدا ومثله قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دللناهم وبينا لهم
قال ابن عطيه قال المفسرون معناه بينا لهم وقال امام الحرمين معناه
دعوناهم فاستحبوا العمى على ما دعوا اليه من الهدى **قوله** وهو باطل لقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولوجوه اخر منها ان الناس منهم المهتدي والضال
مع ان البيان يعم الكل ومنها ان في تفسيرهم الهدى بالبيان فوات قاعدة المطابقة
ومنها ان من صفات المدح كون الانسان مهديا وليس ذلك الا بمعنى حصول الهداية له
لا بمعنى كونه مبينا له **قوله** ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي اي لان
الدعا يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان لهم حاصل وهذا الحديث بهذا
اللفظ اورده القاضي عياض في الشفا بغير اسناد ولفظه وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما كسرت رباعيته وشج وجهه يوم احد شق ذلك على اصحابه
شديدا وقالوا لو دعوت عليهم فقال اني لم ابعث لعانا ولكن بعثت داعيا ورحمة
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون ولم اره مسندا لكن في الصحيح ما يقوم مقامه
وهو قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد دوسا وات بهم **قوله** والمشهور ان الهداية
عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق التوصل
الى المطلوب سوا حصل الوصول والاهتدا او لم يحصل وذلك ان المعتزلة لما
كان من اصولهم الفاسدة انه تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب

والذم والعقاب حملوا الهداية على الدلالة على طريق الحق بالبيان ونصب
الادلة ولما كان هذا المعنى الذى حملوا عليه الهداية لا يتاتى تعليقه بالمشيئة
فى قوله تعالى يضل بها من تشاء ويهدى من تشاء لان البيان عام للجميع قيدوا
الدلالة بكونها موصلة الى المطلوب وزعموا ان ذلك معناها لغة وفى عرف
الشرع والمشهور عند متاخرى اصحابنا ان معناها الدلالة على ما يوصل الى
المطلوب سواء حصل الوصول ام لا واما حقيقتها الشرعية المراد في غالب استعمالات
الشرع فهى ما فسرها به المشايخ من خلق الاهتداء فلا خلاف بين كلامي المشايخ والمتاخرين
لاتفاق الفريقين فى تفسير المعنى الشرعي وزاد المتاخرون التعرض للمعنى
اللغوي ولم يتعرض له المشايخ وبالله التوفيق **قوله** وما هو الاصلح للعباد فليس ذلك
بواجب على الله تعالى اي خلافا للمعتزلة فان البغداديين منهم قالوا الحب على الله
تعالى لعباده ما هو الاصلح في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا وقال البصريون
منهم بل الواجب ما هو الاصلح (الانفع) للعباد فى الدين واتفق الفريقان على وجوب الاقدار
والتمكين واقصى ما امكن في معلوم الله مما يومن عنده المكلف ويطيع وانه فعل
بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا
جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها هذا اصلهم وله كاكثر اصولهم لوازم فاسدة
كثيرة جدا ذكر الشارح عدة منها **قوله** والا لما خلق الكافر الفقير المعذب الخ
لان الاصلح له عدم خلقه ثم اذ خلق فالاصلح اماتته او سلب عقله قبل التكليف
فان قيل لا نسلم ان الاصلح ما ذكر بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض
للنعيم اجيب بانه يرد عليكم من مات طفلا **قوله** ولما كان له منة على العباد
اي في هدايته اياهم وافاضة انواع الخيرات عليهم ولا استحقاق شكر على هذه الامور
فقوله في الهداية الى اخره متعلق بنفي المنة ونفي استحقاق الشكر وانما
الزمنا المعتزلة بانتفاء المنة لانهم يقولون ان ترك الاصلح الغير المفضي يستلزم
البخل والسفه وذلك يقتضي استحالة تعلق قدرة الله سبحانه بالترك ولا منة

الكلام على ما يوجب المعتزلة على الله تعالى

يتطفى في هذا مع قول التفتازاني وغيره ان المعتزلة اوجبوا اللطف الا انهم فسروه بما يختار عنده المكلف الطاعة فعلا وتركا وهذا معنى قول المحشي واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى ما يومن عنده ويطيع ثم ظهر لي ان الذي يوجبونه لطف غير هذا اللطف الذي تعرض له المحشي كما افاده في حاشية شرح الجمع بقوله ان المعتزلة فسروا اللطف بما يوافق مذهبهم في ان العبد خالق فعل نفسه واهل السنة فسروه بما يوافق مذهبهم

في مثل ذلك

في مثل ذلك الفعل واما الاب المشفق على ولده بالجبلة فانما تثبت له المنة بسبب
افعاله الاختيارية الناشئة عن الشفقة لا بسبب الشفقة الجبلية القائمة
والضمير في قوله لكونها اداء للواجب يعود الى المذكورات من الهداية وافاضة
انواع الخيرات **قوله** لان ما لم يفعله في حق كل احد كالتوفيق بالنسبة لمن
ليس بموفق والعصمة لمن ليس بمعصوم وكشف الضراء عمن مسته الضراء والبسط
في الخصب والرخاء لمن هو في جدب وغلاء وغير ذلك مما لم يفعل مع من هو متلبس بضده
كل منها مفسدة لان الفرض ان الذي فعل به هو الاصلح له فكيف يترك ما هو
مفسدة للسائل **قوله** وقد ثبت الخ في موضع الحال من قوله المانع وجملة يكون
من قوله يكون محض عدل هى خبر ان وحاصل الجواب ان الاصلح محض حق الله
لا يستوجبه احد وقد ثبت انه تعالى كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة
ولا يجب عليه رعايته **قوله** ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ ان قيل اقتضاء
الحكمة الاصلح مع القدرة على تركه وهو غير المعنيين اللذين ذكرهما الشارح
اجيب بانه لا يلائم قواعدهم فانهم جعلوا الاخلال بمقتضى الحكمة نقصا
يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يقتضي استحالة الترك فيكون الترك محالا لغيره
لا لذاته وهذا طريق الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله
على المصالح ويسندونه الى ما يسمونه العناية الازلية ومن هاهنا اضطر
متاخروا المعتزلة الى تفسير الوجوب عليه تعالى بما لا تعرض فيه لاقتضاء
الحكمة فرارا مما الزمهم ففسروه بان يفعل سبحانه الشيء البتة ولا يتركه
وان جاز تركه كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب
الان ذهبا وان جاز انقلابه ويرد عليه انه ان اريد ان علمهم بتركه هو مقتضى
الحكمة مع القدرة على الترك فهو معنى التفسير السابق وقد علمت ما يلزم
وان لم يريدوا ذلك فلا خلاف الا في مجرد التسمية بالوجوب وايضا
فمقتضى هذا التفسير ان يجعلوا ما اخبر به الشارح من افعاله واجبا لقيام

لقيام صح

الدليل على انه يفعله البتة وهم يجعلونه ولعبا **قوله** اذ ليس معناه استحقاق تاركه
الذم والعقاب اي لا استحقاقه شرعا ولا استحقاقه عقلا لكن قال بعض المعتزلة
ان معناه استحقاق تاركه الذم عقلا و يلزمه ما مر من اللوازم الباطلة **قوله**
رفض لقاعدة الاختيار مع انهم اعني المعتزلة قايلون بانه تعالى فاعل بالاختيار
فتركوا مذهبهم ومالوا الى القول بالايجاب بالذات وهو قول الفلاسفة والعوار
بفتح العين المهملة هو العيب كما في الصحاح وحكى فيه عن ابي زيد انها قد تضم **قوله**
ولبعض عصاة المومنين ان قيل الحديث الصحيح الوارد في سؤال الملك ليس فيه
ان عذاب القبر الا للكافر فما دليل وقوعه لبعض عصاة المومنين فما يدل له
حديث القبرين وهو في الكتب الستة ففيه لعله يخفف عليهما ما لم ييبسا
وذلك يدل على انهما مسلمان اذ لو كانا كافرين لما شفع فيهما بغرس الجريدتين راجيا
التخفيف عنهما ولما كان لاضافة التعذيب في احدهما الى ترك الاستبراء من البول
وفي الاخر الى المشي بالنميمة معنى اذ يكون كفر كل منهما اولى باضافة التعذيب اليه
قوله لان منهم من لا يريد الله تعذيبه بل يريد تنعيمه دلت على ذلك النصوص
من الكتاب والسنة كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وكحديث مسلم
عن سلمان الفارسي يرفعه رباط يوم وليلة في سبيل الله خير من صيام شهر
وقيامه وان مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله واجري عليه رزقه
وامن الفتان وفي سنن النساي وجامع الترمذي وغيرهما ان الشهيد يجار
من عذاب القبر وهذا لفظ رواية الترمذي وفي الصحيحين عن ابي هريره
يرفعه بينما كلب يطيف بركية قد كاد يقتله العطش اذ راته بغية من بغايا
بني اسرايل فنزعت موقها فاستقت له به فسقته اياه فغفر لها والاحاديث
في هذا المعنى كثيره ومغفرة الذنوب تقتضي عدم التعذيب بها في القبر **قوله**
ابو شجاع هو رجل من علما الحنفية لا الشافعي الكبير صاحب المختصر المشهور
قوله ان للصبيان سؤالا على هذا جرى ابو البركات النسفي في العمدة فقال

ان السؤال

ان السؤال لكل ميت صغيرا او كبيرا انتهى والاصح خلافه وهو ان الاطفال
لا يسالون ولا الانبيا عليهم الصلوة والسلام وينبه على ذلك اقتصاره في سؤال
الاطفال على النقل على السيد ابي شجاع وفي سؤال الانبيا على بعض المجتهدين
ويشهد لما قاله السيد ابو شجاع ما اورده القرطبي في التذكرة عن ابي هريره
موقوفا عليه ولفظه ان كان ليصلي على الطفل ما ان عمل خطيئة قط فيقول
اللهم اجره من عذاب القبر وما اورده في التذكرة ايضا عن عايشه انها
مر بها جنازة صبي فبكت ثم قالت بكيت شفقة عليه من عذاب القبر
وهذان الاثران انما يدلان على السؤال بالالتزام لان الاحاديث دلت
على ان العذاب ناشي عن السؤال وجوابه قال القرطبي وما قالت عايشه
لا يقال مثله من قبل الراي وقد يجاب بعد تسليم صحة الاثرين بان العذاب
قد يكون بدون سؤال كضمة القبر ونحوها وقد توسط شيخنا في المسايره
في الاطفال فقال الاصح ان الانبيا لا يسئلون ولا اطفال المومنين
واختلف في سؤال اطفال المشركين ودخولهم الجنة او النار وتردد فيهم
ابو حنيفة وغيره ووردت فيهم اخبار متعارضة فالسبيل تفويض امرهم
الى الله تعالى وقال محمد بن الحسن اعلم ان الله لا يعذب احدا بلا ذنب انتهى
كلام شيخنا والذي في شرح مسلم للنووي ان اطفال المشركين في الجنة
ونقل في شرح المقاصد عن الاكثر انهم في النار وكذا نقله الامام النووي
عن الاكثر وان رجح خلافه كما مر **قوله** لانها امور ممكنة اي لانها لو كانت
ممتنعة عقلا لوجب القطع بان ظاهر النصوص الناطقة بها غير
مراد تعظيما للعقل فلزم ح ان يؤول النصوص المذكوره او تفويض علم
معناها الى الله تعالى وهو خلاف ما عليه اهل السنة ووجه الدلالة في
قوله اغرقوا فادخلوا نارا ان الفاء للتعقيب حديث استنزهوا من البول
رواه الدارقطني من حديث ابي هريره ورواه سعيد بن منصور عن الحسن

مرسلا باسناد رجاله ثقات وفي لفظ له وللحاكم ولاحمد وابن ماجة اكثر
عذاب القبر من البول وروى عبد بن حميد في مسنده والحاكم والطبراني وغيرهم
من حديث ابن عباس ان عامة عذاب القبر من البول وورد حديث صاحبي
القبرين في الصحيح بلفظ اما احدهما فكان لا يستنزه من البول حديث نزول
يثبت الله الذين امنوا في عذاب القبر اخرجه الشيخان من حديث البراء بن عازب
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت
في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد فذلك قوله تعالى يثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة حديث اذا قبر
الميت الحديث اخرجه الترمذي من حديث ابي هريرة بلفظ اذا قبر احدكم
او الانسان اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير
فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد صلى الله عليه وسلم فهو قائل ما
كان يقول فان كان مؤمنا قال عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان ان كنا لنعلم انك تقول ذلك ثم يفسح
له في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا وينور له فيه ويقال له نم فيقول
ارجع الى اهلي ومالي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه
الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا
قال لا ادري كنت اسمع الناس يقولون شيئا فكنت اقوله فيقولان له كنا
نعلم انك تقول ذلك ثم يقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه حتى تختلف
فيها اضلاعه فلا يزال معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك
وفي الصحيحين وغيرهما من امهات كتب الحديث رواية احاديث سؤال
القبر وعذابه ونعيمه باسانيد مختلفة مقصود المتن المروي بها واحد
وهي تبلغ التواتر المعنوي كما ذكره الشارح وغيره حديث القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النار رواه الترمذي من حديث ابي سعيد

الخدري

الخدري والطبراني من حديث ابي هريرة قوله لان الميت جماد لا حيوة له جوز
بعضهم تعذيب غير الحي ورد بانه سفسطة فان قيل فما يقال في حنين الجذع وتسليم
الحجر وانقياد الشجر له صلى الله عليه وسلم قلنا ذلك خرق للعادة بخلق ادراك
للجماد يستلزم الحيوة او هو خرق نطق في الجماد وان لم يكن له ادراك وحيوة واما
تعذيب الماكول بخلق نوع حيوة في بطن الاكل فواضح الامكان كدودة في الجوف
وفي خلال البدن فانها تالم وتلتذ من غير شعور بها قوله ومن تامل في عجائب
ملكه الى قوله لم يستبعد امثال ذلك مما يقرب ذلك تامل حال النائم فانه ساكن
لا شعور له فيما يرى اليقظان الذي الى جانبه وهو مع ذلك يرى الامور الهائلة
من قتال وقتل وانه يضرب ويثب ويطير في الهواء ولا يظهر عليه اثر شيء
من ذلك غالبا قوله من النصوص القاطعة اي التي لا يكاد تحصى في الكتاب العزيز
مع اجماع اهل الملل على وقوعه قوله وانكره الفلاسفة اي انكروا حشر الاجساد
وهو المعبر عنه بالمعاد الجسماني وانكر الطبيعيون منهم ايضا حشر الارواح
المسمى بالمعاد الروحاني واثبت الالهيون منهم الروحاني والاقوال الممكنة
في مسئلة المعاد كما في شرح المواقف خمسة ثبوت المعاد الجسماني فقط اي اعادة
كل جسد بروحه بناء على انها جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد
والنار في الفحم وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة ولسائر المجردات والثاني
ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين وهو عندهم عبارة
عن مفارقة النفس بدونها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها
وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها والثالث ثبوتهما معا وهو
قول الاكثر من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء
المعتزلة وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة
وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة
والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق اعاد البدن ه

واعادة الروح الى تعلقها بها والرابع عدم ثبوت شئ منها وهو قول القدما
من الفلاسفة الطبيعيين قبحهم الله تعالى والخامس التوقف في هذه الاقسام
والمنقول عن جالينوس التردد بين مذهب القدما من الطبيعيين وبين مذهب
الالهيين فانه قال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فتنعدم عند الموت فتستحيل
اعادتها او لا انها جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد قوله لا دليل
لهم عليه يعتد به اي كما يعرف من اطلع على تفاصيل ادلتهم في المواقف والمقاصد
وشرحهما لان مرادنا الخ هو قول من يقول ان فنا الاجسام عبارة عن تفرق
اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة السيد ابرهيم عليه الصلوة
والسلام في احيا الطيور والحق ان الاجسام تعدم الا بعضا منصوصا عليه وهو
عجب الذنب كما في الصحيحين وغيرهما وفي رواية لاحمد وابن حبان انه مثل
حبة خردل وقد وصف بانه محله من الانسان اسفل الصلب عند راس العصعص
تشبيه محاله محل اصل الذنب من دوات الاربع وان الاعضاء الاصلية تعاد بعد
اعدامها قال تعالى كل شئ هالك الا وجهه وما اجيب به من ان التفرق هلاك
كالاعدام في محل المنع خلافا لما في المواقف من ان الحق انه لا جزم بشئ من المذهبين
نفيا ولا اثباتا لعدم ما يدل على شئ من الطرفين قوله وذلك اشارة الى سقوط
قولهم قوله لان المعاد انما هي الاجزاء الاصلية الخ اى لا جميع الاجزاء على الاطلاق
ليتناول الاجزاء الفضلية الحاصلة بالتغذية ومن الادلة المصرحة باعادة
جميع الاجزاء الاصلية حديث ابن عباس في البخاري قام فينا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال انكم محشورون حفاة عراة غرلا كما بدانا اول
خلق نعيده الاية ففيه انه تعالى يعيد القلفة التي قطعت منه لانها من اجزائه
الاصلية اذ هي من جلده الذي من شانه البقاء معه الى الموت قوله والاجزاء
الماكولة فضل في الاكل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء
تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلة في الاكل لم يجب اعادتها فيه بل في الماكول

فان قيل

فان قيل يحتمل ان تصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في الماكول
الفضل في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن اخر ويعود المحذور واجيب
بان الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله سبحانه وتعالى يحفظها
من ان تصير جزءا لبدن اخر فضلا عن ان تصير نطفة وان تصير جزءا اصليا
قوله فان قيل هذا اى قولكم باعادة الاجساد قول بالتناسخ وهو انتقال الروح
من جسد الى جسد اخر قوله بما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد الخ
اخرجه الترمذي من حديث معاذ يرفعه بلفظ يدخل اهل الجنة جردا مردا
مكحلين بني ثلث وثلثين وقال حسن غريب وقد رواه غير الترمذي من
حديث غير معاذ ايضا كما في اواخر الترغيب والترهيب للمنذري وفي غيره
والجرد بضم الجيم جمع اجرد وهو الذي لا شعر ببدنه والمرد جمع امرد قوله وان
الجهنمي ضرسه مثل احد رواه مسلم من حديث ابي هريرة ولفظه ضرس الكافر
او ناب الكافر مثل احد وغلظ جلده مسيرة ثلثة ايام وقد ورد في
مسند احمد وجامع الترمذي وغيرهما احاديث في ضرس الكافر في النار وجلده
وما بين كتفيه بالفاظ متعددة اوردها المنذري في اواخر الترغيب والترهيب
قوله انما يلزم التناسخ الخ مدار هذا الجواب على ان التناسخ يقتضي تغاير
البدنين بحسب ذوات اجزائهما والتغاير هنا في الهيئة والتركيب ومنه
غيرته الجلود في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قوله مثل
البدن المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول قوله وانكره المعتزلة هو
الذي نقل في المواقف وعبارته واما الميزان وانكره المعتزلة عن اخرهم قال
شارحه لان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف
داس المعتمر واما عبارة شرح المقاصد فهي وانكره بعض المعتزلة قوله قد ورد
في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن الوارد في الحديث هو وزن
كتب الاعمال لا الحصر الذي دل عليه قوله هي التي توزن اي دون غيرها اذ لا مانع

من ان تجسد الاعراض فتوزن والقدرة صالحة بل قد قيل ان الحسنات
تجعل اجساما نورانيه والسيئات اجساما ظلمانيه والمشهور من الاحاديث
في وزن الكتب حديث البطاقه الذي سمي به الجزء المشهور بجزء البطاقه
وهو حديث اخرجه الامام احمد في مسنده بسند صحيح وابن حبان في صحيحه
والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم والترمذي واللفظ له وقال حسن غريب وابن ماجه
كلهم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى سيخلص رجلا من امتي على رؤس الخلايق
يوم القيمة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر ثم
يقول اتنكر من هذا شيئا اظلمك كتبتي الحافظون فيقول لا يا رب فيقول افلك
عذر او حسنة قال لا يا رب فيقول تعالى بلى ان لك عندنا حسنة وانه لا ظلم
عليك اليوم فيخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فيقول احضر وزنك فيقول يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقال
انك لا تظلم قال فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات
البطاقه ولا يثقل مع اسم الله تعالى شي ومما يستفاد من هذا الحديث ان الوزن
هناك ليس بحسب كبر الاجرام وصغرها كما هو المعهود في الدنيا بل بحسب معان واسرار
مودوعة فيها كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم ولا يثقل مع اسم الله تعالى شي وان
ما قيل من ان الراجح في ذلك الميزان يرتفع والمرجوح ينسفل مناف لظاهر هذا الحديث وهل
توزن اعمال الكفار قولان احدهما لا توزن لقوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة
وزنا والثاني وهو الراجح انها توزن لقوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الى قوله الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم
بها تكذبون وقوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا معناه احتقارهم وانه
لا قدر لهم في الاخرة تقول العرب ليس لفلان وزن اي قدر وخطر لحسنه
وعلى هذا اقتصر البغوي في تفسيره واختاره ابن عطية وهو ظاهر قول البخاري

وان اعمال بني ادم واقوالهم وقولهم توزن وهل يعم الوزن كل مكلف نبه القرطبي انه
لا يعم وان ذلك ظاهر قوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيوخذ بالنواصي
والاقدام وقد تواترت الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب
وذلك ظاهر في ان اعمالهم لا توزن لان الميزان بعد الحساب لكن لا يبعد في
ان يكون حكمة وزن الاعمال اظهار مراتب اهل الكمال وفضائح اهل
النقصان فيوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط اظهارا لشرفه على رؤس
الاشهاد وتنويها بسعادته زيادة في مسرته ويوزن عمل من ليس له حسنه
اعلانا بفضيحته واظهارا لشقاوته على رؤس الاشهاد زيادة في مسائته و
كان ينبغي تقديم الكتاب على الوزن لان الحساب متاخر عن ايتاء الكتاب
كما دلت عليه الاية التي ساقها والوزن متاخر عن الحساب قوله وانكره
المعتزلة اي الكتاب والمنكر له البعض فان صاحب الكشاف جرا على اثباته
في غير موضع قوله والسوال حق لقوله تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا
يعملون وقوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون وحديث ان الله يدني المومن الحديث
في الصحيحين قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر الاستدلال به مبني
على تفسير الكوثر بالحوض وهو احد الاقوال في تفسيره منقول عن عطا وقيل
الكوثر نهر في الجنة والاظهر في تفسيره انه الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم
والعمل وشرف الدارين وسائر ما انعم به عليه فيهما فالحوض على هذا من
الخير الكثير الذي اعطيه صلى الله عليه وسلم وكذا النهر في الجنة حديث
حوضي مسيرة شهر الحديث هو في الصحيحين من حديث عبد الله
بن عمرو بن العاصي رضي الله تعالى عنهما والاحاديث المثبتة للحوض كثيرة
جدا في الصحيحين وغيرهما بطرق يبلغ بها المتن التواتر المعنوي ولا
الحوض ح ينافي هذه الرواية ما ورد في رواية لاحمد من ان كما بين عدن وعمان
وفي رواية في الصحيحين ما بين صنعا والمدينه وفي رواية فيها ايضا ما

بين المدينة وعمان وفي رواية ايلة ومكة وفي رواية لابن ماجة ما
بين المدينة المدينة الى بيت المقدس لان كلا من هذه المسافات
شهر تقريبا وان كان بعضها يزيد على بعض فالمقصود بيان طول المسافة
لا التحديد وذكر لكل مخاطب ما يعرفه واما رواية ما بين جرباء واذرح
فانها دون الشهر بل دون نصف الشهر بل قد قيل انها مسيرة ثلثة ايام
وانما تكون غير منافية للروايات اذا كان المراد تمثيل طول المسافة
لكل احد بما يعرفه دون تحديد ولا تقريب وان استبعد هذا التاويل فيرجح
الى الروايات الراجحة وان عد اختلاف الروايات في المسافة اضطرابا
فالقدر المشترك بينها طول المسافة وكلها مثبت للحوض قوله ورواياه
سوا معناه ان كلا من نواحيه الاربع لا يزيد على كل من بقيتها كما ورد
طوله وعرضه واحد في رواية لاحمد باسناد حسن قوله من يشرب منها
فلا يظما ظاهره انه كناية عن دخول الجنة دون تعذيب بالنار التي
دخولها سبب الظما ويحتمل ان المراد لا يعذب بالظما من شرب منه وان
دخل النار وهذا احتمال بعيد قوله ادق من الشعر واحد من السيف في مسلم
عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف ومثله لا يقال
من قبل الراي فله حكم المرفوع وفي مسند احمد عن عايشة حديث مرفوع يتضمن
وصف احوال القيمة وفيه ولجهنم جسر ادق من الشعر واحد من السيف
وفيه والناس عليه كالطرف والبرق والريح وكاجاويد الخيل والركاب
وفي اسناده ابن لهيعة وقد وثق وبقية رجاله رجال الصحيح وروا
الطبراني من حديث ابن مسعود يوضع الصراط على سوا جهنم مثل حد
السيف المرهف مزلة عليه كلاليب من نار تختطف بها فممسك يهوي
فيها فمصروع ومنهم من يمر كالبرق كالريح ثم كهوي الفرس ثم كسعي الرجل
ثم كرمل الرجل ثم كمشي الرجل والمشهور ان الميزان قبل الصراط قال ابو الحسن القابسي

جزء الثاني

والصحيح

والصحيح ان الحوض قبل الميزان وما ذهب اليه ابو طالب المكي في القوت
وغيره من ان الحوض بعد الصراط فقد غلط فيه قال الامام الغزالي في
كشف علوم الاخرة حكى بعض السلف من اهل التصنيف ان الحوض
يورد بعد الصراط وهو غلط من قائله انتهى والاحاديث ظاهرة
في انه قبل الصراط ولا ينافي ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن انس
سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال اني
فاعل ان شا الله تعالى قلت فاين اطلبك قال اول ما تطلبني على الصراط
قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان
قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلثة المواطن فان التقدير
هنا في الذكر بحسب الاهمية لا بحسب الوجود قوله وانكره اكثر المعتزلة
عبارة شرح المقاصد وانكره عبد الجبار وكثير من المعتزلة لكن عبارة
المواقف وانكره اكثر المعتزلة كعبارة الشرح قوله والجواب ان الله
جل وعلا قادر فان الذي قدر على ان يسير الطير في الهوا قادر على
ان يسير الانسان على الصراط وفي الصحيحين عن انس ان رجلا قال يا نبي الله
كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيمة قال اليس الذي امشاه على
الرجلين قادر على ان يمشيه على وجهه يوم القيمة قوله الى غير ذلك
مما ورد في الحديث منه ما رواه الحاكم من حديث ابن مسعود وقال
على شرط مسلم ولفظه اولهم كلمح البرق ثم كالريح ثم كحضر الفرس ثم كالراكب
في رحله ثم كشد الرجل ثم كمشيه وما رواه مسلم وغيره من حديث حذيفة
وابي هريرة فيمر اولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وشد الرحال وقد قدمنا
روايتي مسند احمد قوله مستلزم لجواز الخرق والالتيام اي خرق الافلاك
والتيامها وقد بينا معناها فيما سبق ووجه استلزام جواز الخرق
والالتيام ان ادم عليه الصلوة والسلام اهبط منها الى عالم العناصر

وجعل الجنة

كما ثبت ذلك في الكتاب العزيز قوله على اصطلاح الفاسد الخطاب
للفلاسفة وهم المنكرون لحقيقة الجنة والنار واصطلاحهم الفاسد هنا هو
امتناع الخرق والالتئام قوله لنا قصة ادم وحوى واسكانهما الجنة اي ثم اخراجهما
منها وقوله تعالى وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة في الآيات على
بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب والمصادمة لاجماع المسلمين
قوله والآيات الظاهرة منها عبر بما ذكره الشارح ولقد رآه نزلة اخرى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى فان عورض الخ المعارضة مبنية
على ان يجعل بمعنى يخلق وانه للاستقبال وكلاهما في حيز المنع لان يجعلها بمعنى
نصيرها للذين لا يريدون علوا في الارض بان يمكنهم منها وذلك لا ينافي كونها
موجودة بل هو لازم لوجودها وجواب الشارح مبني على تسليم انها بمعنى
يخلق وقوله يحتمل الحال والاستمرار معناه انها جعلت حال وجود الآية
دوما في اللوح المحفوظ وانها اسمه مجعولة قوله ولو سلم اي ان معنى جعلها
خلقها في المستقبل فغايته معارضة ظاهر لظاهر لان كلا من الآيتين
ليست قطعية في مدعى المستدل بها فاذا تعارضتا تساقطتا وبقيت قصة
ادم قطعية سالمة عن المعارض قوله اكل الجنة اي ماكولها قوله لكن اللازم
باطل الخ يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام لان المراد بالشي
في الآية الموجود مطلقا كما في قوله تعالى الله خالق كل شي وهو بكل شي عليم
وليس المراد بالشي في الآية الموجود مطلقا كما في قوله تعالى الله خالق كل شي
وقوله وهو بكل شي عليم وليس المراد بالشي فيها الموجود وقت النزول فقط فلو
خلقت يوم الجزاء لكانت داخلة في عموم الآية ايضا قوله واما المراد بالدوام
الخ يعني ان المراد الدوام النوعي لا الشخصي فان نوع الثمار يتجدد اما عرفا
وان انقطع في بعض الاوقات قوله لا ينافي الهلاك لحظة اي كما سيأتي
قريبا قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع المراد لانتفاع المقصود منه فلا يرد

ما تفني دليل

ما تفني دليل على وجود الباري سبحانه وتعالى وهي منفعة عظمى قوله ولو سلم
اي ان الهلاك يستلزم الفنا قوله واما ما قيل انهما يهلكان ولو لحظة اي
عند النفخة الاولى وهي النفخة للصعقة قوله لا ينافي البقا بهذا المعنى اي
انتفاء طريان العدم المستمر روى ابن عمر انها تسعة اي بتاقبل التبيين
اخرجه كذلك الحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية من
رواية علي بن الجعد عن ايوب بن عتبة عن طيسلة بن علي اليمامي وهو
طيسلة بن مياس عن ابن عمر يرفعه بلفظ الكبائر تسع الاشراك بالله
وقتل نسمة والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل
مال اليتيم والحاد في المسجد والذي يستسخر وبكا الوالدين من العقوق
واخرجه البخاري في الادب المفرد له عن مسدد عن اسمعيل بن علية
عن زياد بن مخراق على طيسلة بن مياس عن ابن عمر موقوفا عليه وكلتا
الروايتين فيهما اكل الربا بدل ما في الشرح من الزنا اي والنون
وليس فيهما السحر واخرجه الخطيب في الكفاية ايضا من حديث
حسين بن محمد الجعفي والحسن بن موسى الاشيب كلاهما عن ايوب بن عتبة
بلفظ الكبائر سبع بتقديم السين الشرك بالله وعقوق الوالدين
والزنا والسحر والفرار من الزحف واكل الربا واكل مال اليتيم فعد
في هذه الرواية الزنا والسحر وفقد منها الذي يستسخر في الرواية السابقة
بالذي يترك العمل وييأس من الثواب عليه وهو اليأس من روح الله
فهو عند الشافعية كبيرة وان عده المص اخر العقايد من انواع الكفر
وسنتكلم على ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وقد ورد في الصحيحين
وغيرهما روايات من حديث جماعة من الصحابة يتضمن عد الكبائر
سبعا وليس مفهوم العدد مرادا في شي من الروايات يدل على ذلك ان
الذي يؤخذ من مجموعها يزيد على السبع وعلى السبع بل قيل قال ابن عباس

هي الى السبع مائة اقرب رواه ابو جعفر الطبري من رواية قيس بن سعد
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وان بينها الى السبع مائة باعتبار اصناف
انواعها **قوله** وزاد ابو هريرة اكل الربا ليس المراد انه عدها عشرة انما المراد
انه ورد من روايته ما يوخذ منه جعل اكل الربا زائدا على التسع في رواية
في روايته غيره ففي الصحيحين من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا السبع الموبقات اي المهلكات
قيل يا رسول الله وما هن قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق
واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات
المومنات **قوله** وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر لم ار ذكرهما معدودين
من الكبائر من رواية علي رضي الله تعالى عنه نعم هما كبيرتان بالاجماع والنصوص
الصريحة المصرحة بعظم الوعيد فيهما وقد ورد في جامع الترمذي عن
علي رضي الله عنه يرفعه اذا فعلت امتي عشر خصال وعد منها شرب الخمر
وفي اخره فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراء او خسفا او مسخا قال الترمذي غريب
تنبيه قيل لفظ الشرك في الحديث ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج
لانه كفر بالاتفاق وقد كرره في الحديث بكراره لا قسام انواع الكفر غير
الشرك فبقي غير معدودة من الكبائر مع انها اكبر الكبائر وجوابه ان المراد
بالشرك مطلق الكفر وما زعمتم من لزوم تكرار السحر لاندراجه فيه ممنوع لان
من السحر ما هو كفر كسحر يتضمن عبادة كوكب وهو محل الاتفاق ومنه ما هو كبيرة
وليس بكفر والحاصل ان السحر ليس كفرا لعينه بل لتضمنه ما هو كفر كما صرح بذلك
اصحابنا في كتب الفروع حيث عدوا السحر المتضمن للكفر كفرا في باب
الردة وعدوا غيره من انواع السحر كبيرة في كتاب الشهادات ودعوى
المعترض الاتفاق ان اراد في النوع المتضمن للكفر فنعم وان اراد مطلقا
ممنوع على ان مفهوم العدد ليس مرادا من الحديث كما قدمناه فلا يعترض

خروج شي

خروج شي عنه فقد يحمل الشرك في الحديث على النوع المخصوص من الكفر وبالله
التوفيق **قوله** وقيل ما كانت مفسدته مثل مفسدة شي مما ذكر او اكثر منه هو
الذي ذكره شيخ الاسلام سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام في قواعده
الكبرى قال اذا اردت معرفة الكبائر والصغائر فاعرض مفسدة الذنب على
مفسدة الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسد الكبائر فهي من
الصغائر وان ساوت ادنى مفاسد الكبائر او زادت عليها فهي من الكبائر
فمن دل الكفار على عورة المسلمين مع علمه بانهم يستاصلونهم بدلالته ويسبون
حرمهم واطفالهم وياخذون اموالهم ويزنون نساءهم ويخربون ديارهم فان تسببه
الى هذه المفاسد اعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر ثم
ساق في القواعد عدة امثلة من هذا القبيل ومحل بسط الكلام في ذلك مبسوط في
كتب الفروع وكتاب الاحياء وكتاب القواعد المشار اليه **قوله** وقيل كل ما توعد
عليه الشارع بخصوصه نقله الرافعي عن الاكثر **قوله** وقيل كل معصية اصر عليها العبد
بان لم يتب منها فهي كبيرة وكل ما استغفر منها اي طلب المغفرة لها بطريق طلبها وهي
التوبة فهي صغيرة وحاصل هذا ان كل ذنب تاب منه فهو صغيرة بالنسبة الى سعة
عفوه سبحانه وتعالى وكل ذنب لم يتب منه فهو كبيرة بالنسبة الى عظمة من عصى
به سبحانه وتعالى واعلم ان القائل بهذا لا يقول بان كل معصية تسلب العدالة
بل من المعاصي ما يسلب العدالة بل من المعاصي ما يسلب العدالة عنده ومنها ما
لا يسلبها وان سماه كبيرة واعلم ايضا ان الاصرار يطلق بمعنى اخر وهو تكرار
فعل الصغيرة على وجه يسلب العدالة وقد ضبطه الشيخ عز الدين في القواعد
بان تتكرر الصغيرة من المكلف تكرارا يشعر بقلة مبالاته بالدين اشعار ارتكاب
الكبيرة بذلك قال وكذا اذا اجتمعت صغائر مختلفة الانواع بحيث يشعر
مجموعها بما يشعر به ادنى الكبائر انتهى وهو جار على الوجه القائل بان الصغائر
من انواع دون اصرار على نوع منها قد يسلب العدالة وهو الموافق لنص الشافعي

في المختصر ان من غلبت طاعاته معاصيه كان عدلا ومن كان بالعكس كان فهو
فاسق وتمام ايضاح ذلك يطلب من مبسوطات الفقه **قوله** انهما اسمان اضافيان
الخ يرد عليه انه مخالف لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم لانه بالنظر الى كون الكل كبائر يقال فما الذي يكفر وبالنظر الى
كون الكل صغائر يقال فما الكبائر التي تجتنب فان قيل المراد بالكبائر في الآية
جزئيات الكفر فاذا اجتنبت كفر ما عداها معلق بالمشيئة كما سياتي ورد بانه يلزم
لزوم ان يكفر القتل والزنا والسرقة بمجرد اجتناب المسلم الكفر ولا قائل بذلك
قوله بنا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان اي والشي ينتفي بانتفا
جزئيه فانتفى عندهم الايمان ولم يوجد الكفر وتتقيد بكون الاعمال عندهم
شرطا كما جرى عليه شيخنا في المسايرة فيقرر على هذا المنوال بان المشروط
ينتفي بانتفا شرطه **قوله** خلافا للخوارج اولهم الذي خرجوا على علي ابن ابي طالب
رضي الله عنه وكفروا معوية بمسئلة التحكيم وهم سبع فرق كما بين في
المواقف وشرحه وهو مبسوط في كتب الملل والنحل **قوله** لغلبة شهوة اي
كالاقدام على الزنا **قوله** او حمية او انفة اي كالاقدام على القتل والقذف
او السب **قوله** او كسل اي كترك الصلوة كسلا وقد فسرت الحمية بالانفة
في الحكم وغيره وكذا في الكشاف في سورة الفتح وفي جعل او بمعنى الواو
ليكون عطف الانفة تفسيرا تكلف لان ارادة العطف التفسيري هو الواو
دون او **قوله** نعم اذا كان الاقدام بطريق الاستحلال بان كان على وجه
يفهم منه ان ذلك الذي اقدم عليه يعده حلالا كان عده حلالا تكذيب
وذلك الاقدام المقترن بما يدل على عده حلالا علامة للتكذيب فهو كفر
بهذا الاعتبار كما ان المعاصي التي جعلها الشرع علامات على التكذيب يسمى
كل منها كفرا كما صرح به الشارح ومنها التلفظ بكلمات الكفر فان التلفظ
فعل اللسان والايمان امر قلبي لانه تصديق القلب **قوله** نصوحا اي بالغة

في النصح وهي صفة التائب فانه ينصح نفسه بالتوبة وصفت به التوبة على الاسناد
المجازي **قوله** بالصلوة المعروفة يعني لا بالاجماع يعني لا بالدعا فاستعمال الشارح الدعا
هنا على معنى مجاز كما في قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار اي
على قنطار **قوله** بعد الاتفاق على ان ذلك اي الصلوة والدعا والاستغفار لا يجوز
لغير المومن لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات الاية وقوله ان تستغفر لهم
سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وانما نهى عن الصلوة عليهم لتضمنها الدعا لهم **قوله**
المخالف لما اجمع عليه السلف فان قيل اليس قد جعل الحسن البصري النفاق
واسطة بين الايمان والكفر قلنا ليس كذلك بل ان حمل كلام الحسن على ظاهره
فهو حكم منه بانه كافر كفرا خالصا وهو النفاق الذي هو اخفا الكفر واظهار
الايمان واللائق بمقام الحسن ان يحمل كلامه هذا على انه خارج مخرج التنفير عن
الكبائر بانها معاص ومن المعاصي ما جعله الشرع علامة على عدم تصديق القلب
وما قيل في الجواب من ان المراد الاجماع المتقدم على الحسن فهو غلط والا لما خالفه
الحسن لانه انعقد بمعرفة الاجماع ممن بعده لا يقال لعل الاجماع انعقد بعد الحسن لانا
نقول قد كان واصل بن عطا في عصره وهو راس المعتزلة واظهر هذا الخلاف وتبعه
عليه المعتزلة الى يومنا هذا **قوله** وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين
يزني وهو مومن هو طرف من حديث ابي هريرة في الصحيحين بلفظ لا يزني الزاني
حين يزني وهو مومن ولا يسرق حين يسرق وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها
وهو مومن **قوله** لا ايمان لمن لا امانة له هو طرف من حديث رواه احمد والطبراني
في الاوسط والبزار وابن حبان في صحيحه والبيهقي في الشعب عن انس يرفعه
بلفظ لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له **قوله** المراد بالفاسق في الاية
هو الكافر لان الفسق في اللغة الخروج والمعنى افمن كان مومنا كمن كان خارجا
عن الايمان وعندهم المعنى افمن كان مومنا كمن كان خارجا من الطاعة غير كافر ولا
يخفى انه غير لائق ببلاغة نظم القران ولا ينفي الاستوا لانه انما ورد في القران بين

المتقابلين تقابل تضاد ونحوه كقوله وما يستوي الاعمى والبصير ولا
الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحيا ولا الاموات
وقوله تعالى ولا تستوي الحسنة ولا السيئة لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة **قوله** والحديث وارد على سبيل التغليظ يعني ان المراد في الحديثين نفي
الايمان بالكامل فالمراد لا يزني الزاني حين يزني وهو كامل الايمان لا ايمان
كاملا لمن لا امانة له لما سياتي في مبحث الايمان من ان الاعمال لا تدخل داخله
في مسمى الايمان الكامل ولكن ترك التصريح بالقيد تغليظا ومبالغة في الزجر
ونظيره في الحديث كثير من ذلك حديث مسلم وغيره بين العبد والكفر
ترك الصلوة فان المراد الترك على وجه الجحد ولم يصرح بالقيد تغليظا
او مبالغة في الزجر **قوله** قال صلى الله عليه وسلم لابي ذر لما بالغ في السوال
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر هذا في الصحيحين قال اتيت النبي
صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت
وان زنا وسرق قال وان زنا وسرق قلت وان زنا وسرق قال وان زنا
وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي
ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابي ذر والرغم الانف
وصوله الى الرغام بفتح الرا وهو التراب على سبيل الغلبة له يعتبر به عند وقوع
الشي على خلاف مراد المخاطب قهرا والجار في قوله على رغم متعلق بمحذوف
تقديره قلت هذا او نحو ذلك **قوله** والجواب انها متروكة الظاهر لان قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله ظاهر عام بنا على عموم الموصولات وجاب عليه
بان العموم في اليهود دون هذه الامه والمراد بما انزل الله التورية بدلالة
السياق في قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين
اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار الاية وهذه الاية غير متعلقة بحكم

التورية

91

التورية فالمراد اليهود والمراد في قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون الكاملون في الفسق فهم الذين باعتبارهم وقع الحصر المدلول عليه
بضمير الفصل في الاية وهو حصر الفاسق في الكافر وقوله تعالى حكاية
عن موسى وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى متروك
الظاهر اعني حصر العذاب تعريف المسند اليه في الاية للاتفاق على عذاب
الزاني وشارب الخمر ونحوهما ممن لم يكذب وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى
الذي كذب وتولى متروك الظاهر لان النار في قوله عز قايلا فانذرتكم
نارا تلظى هي الخاصة بالكفار الطبقة العليا التي وردت النصوص
بانها لعصاة الموحدين وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكفرين
استدلالهم به مبني على عموم المفرد المحلى باللام وهو ممنوع عند القايل بانه
لا عموم له وبتقدير العموم فالمراد بالخزي الكامل فيلزم انحصار افراده
في الكافر واما حديث من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر فاخرجه الطبراني
بلفظ من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر جهارا او رواه اصحاب السنن الاربعة
وابن حبان والحاكم من حديث بريدة وصححاه بلفظ العهد الذي بيننا
وبينهم الصلوة فمن تركها فقد كفر وقد مر ما يوخذ منه الجواب عنه
وبعضهم اي وبعض المسلمين الى انه ممتنع عقلا بنا على الادلة التي ذكرها
الشارح عنهم وهولاء البعض هم المعتزلة وصاحب العمدة ابو البركات النسفي
من الحنفية والادلة المذكورة جارية على طريق الحسن والقبح العقليين وتعليل
افعاله تعالى بالاغراض وقد تقرر بطلانها **قوله** ورفع الغرامة هي ما يلزم اداوه
والمراد بها هنا ما يستحقه من العقاب قوله واعتقاد الابد فيوجب جزا الابد
هذا مجرد دعوى لا دليل عليها فان قيل نية الكافر الاستمرار على الكفر اذا لو
لم يمت فاوجب ذلك تابيد العقاب عليه بخلاف غيره من الذنوب قلنا
ليس ذلك دليلا انما هو ابدا معنى مناسب لتابيد العقاب لا يثبت بمثله حكم

اي مقتضاه

اعتقادي قوله خلافا للمعتزلة اي في قولهم ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب
مخلد في النار كما يوخذ من كلام الشرح قوله والمعتزلة يخصونها اي يخصون ه
المغفرة بالصغاير وبالكباير المقرونة بالتوبة واما اعادة الضمير الى الايات
والاحاديث فلا يصح لان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان خص بالكباير
المقرونة كان تخصيصه غير مستقيم من وجهين احدهما ان المغفرة بالتوبة
تعم المشرك وكل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية ه الثاني ان
المغفرة بالتوبة واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وان خص بالصغاير
فلا يلائم التعليق بالمشيئة عندهم لان مغفرة الصغاير عامة اللهم الا ان
يدعوا حمل كلمة ما في الاية على الصغاير جمعا بين الادلة وان مغفرة الصغاير
ليست عامة فصغيرة غير التائب لا تجب عندهم مغفرتها بل يقولون بغفرها
ان شاء قوله على تقدير عمومها اشارة الى منع دعوى عمومها لصاحب الكبيرة
لانا نعارضهم بالايات الدالة على الوعد بالثواب كقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وقوله تعالى ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله تعالى هل جزاء
الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وساير ما يكون له
من الحسنات استحقاق الثواب عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا
عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون ايات الوعيد عامة متناولة له وبتقدير
تسليم عمومها فيجب تخصيصها بالايات الدالة على العفو فيكون المذنب
المغفور له خارجا عنها بمنزلة التائب قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد
كرم اشارة الى جواب اخر عن ايات الوعيد مع بيان انه مرضي وقد تعجب
مما اعترض به عليه بانه يلزمه ان يكون مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق
بكرمه ان يبني اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك لخلاف الوعد
فلزوم الكذب والتبدل منتف قوله الثاني هو عقلي والاول نقلي قوله والجواب
هو جواب على التنزل بتسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين وحاصله كما قرر في شرح

المقاصد

المقاصد ان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعقل عن ارتكاب المخالفة
فكيف مع الايات القاطعة بالعذاب والتوعدات السابقة في ذلك الباب
قوله ويجوز اي سمعا العقاب على الصغيرة اي وقوعه من غير قطع بالوقوع
ولا بعدمه لعدم الدليل على واحد منهما قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء ولان الغفران معلق في الاية بالمشيئة فينتفي بانتفائها
سواء وجد اجتناب الكبيرة ام لا ويحمل قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم على ان المعنى ان شئنا قوله وذهب بعض المعتزلة الى انه
اذا اجتنب الخ نقل ابن عطية في تفسير الاية عن جماعة من الفقهاء واهل الحديث
ان من اجتنب الكباير كفرت صغايره قطعا وهذا هو عين المنقول هنا عن بعض
المعتزلة وقد جرى على ما يوافقه البيضاوي في تفسيره والغزالي في الاحيا وغيرهما
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر الخ الملجي الى هذا التاويل امران الاول
انا لو قطعنا للمجتنب الكباير بغفران صغايره وعدم مواخذته بها قطعا لكانت
بالنسبة له في حكم المباح الذي لا تبعة فيه وذلك كما قال ابن عطية نقض لعرى
الدين ه الثاني انا لو لم نحمل الكباير على انواع الكفر او اشخاصها وابقينا الاية
على عمومها لم يبق للتقييد بالمشية في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالنسبة
الى الصغاير معنى اذ الفرض تكفيرها باجتناب الكباير قطعا وان ابقينا اية التقييد
بالمشيئة على عمومها لم يبق للتعليق باجتناب الكباير فائدة لان الصغاير تغفر بدونه
وعلى ما اولنا عليه الكباير يكون معنى الاية ان تجتنبوا انواع الكفر او اشخاصها
بالدخول في الاسلام يكفر عنكم سيئاتكم التي اجترحتموها حال كفركم قوله النصوص
الدالة على تخليد العصاة كقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
ونحوهما ولكل من النصوص انواع من التاويل سوى الاستحلال مذكورة في كتب
التفسير وشروح الحديث ومبسوطات الكلام قوله والشفاعة اي المقبولة والاخبار

بمثناه تحتيه بعد الخا جمع خير بالتشديد وقوله المستفيض من الاخبار بالموحده
بعد المعجمة ومن اراد الوقوف على تفصيل اخبار الشفاعة فعليه بكتب الحديث
كالصحيحين والسنن وقد جمع كثيرا مما فيهما ومما في غيرهما كتاب الترغيب والترهيب
وتذكره القرطبي ومنها وشفاعة نبينا صلى الله عليه واله وسلم رواه مسلم عن ابي سعيد
الخدري يرفعه اما اهل النار الذين هم اهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ولكن
ناس اصابتهم النار بذنوبهم او قال بخطاياهم فاماتهم الله اماتة حتى اذا كانوا فحما
اذن لهم بالشفاعة فجي بهم ضبائر ضبائر فبثوا على انهار الجنة ثم قيل يا اهل الجنة
افيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة في حميل السيل ضبائر بضاد معجمة فموحده
جمع ضبارة بفتح الضاد وكسرها اي جماعة والحبه بكسر الحا المهملة هي الواحدة
من بزور الصحرا وحميل السيل ما يحمله من الطين مع الما ورواه البخاري بمعناه
واما شفاعة غيره من الرسل صلى الله عليهم وسلم وغيرهم ففيها احاديث منها
في سنن ابن ماجة من حديث عثمان بن عفان يرفعه يشفع يوم القيمة ثلثه
الانبيا ثم العلما ثم الشهدا وروى ابن عمر وابن السماك باسناده الى ابي الزعرا
عن ابي مسعود قال يشفع نبيكم رابع اربعة جبريل ثم ابراهيم ثم موسى او عيسى
ثم نبيكم صلى الله عليه وسلم ثم الملئكة ثم النبيون ثم الصديقون ثم الشهدا
الحديث رواه ابو داود الطيالسي باسناده الى ابي الزعرا عن ابن مسعود بلفظ
فيقوم روح القدس جبريل عليه الصلاة والسلام ثم يقوم ابرهيم صلى الله عليه
وسلم ثم يقوم موسى او عيسى صلى الله عليهما وسلم قال ابو الزعرا لا ادري ايهما
قال ثم يقوم نبيكم صلى الله عليه وسلم فما يشفع احد بعده في اكثر مما يشفع هذا هو
المقام المحمود الذي قال الله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وروى الترمذي
وابن ماجة من حديث ابن الجدعا رضي الله تعالى عنه انه سمع رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم يقول ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم قالوا يا رسول الله
سواك قال سواي قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه في دلايل النبوه وقال

في اخره

في اخره قال عبد الوهاب الثقفي قال هشام بن حسان كان الحسن يقول انه
اويس القرني وروى الترمذي ايضا من حديث ابي سعيد الخدري يرفعه ان
ان من امتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة ومنهم من يشفع للعصبة
ومنهم من يشفع للرجل حتى يدخلوا الجنة قال الترمذي حديث حسن والفئام بكسر
الفا مهموز الجماعة من الناس واعلم انه قد وقع في التلويح للشارح وغيره من
كتب اصول الحنفية ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة ومقتضاه
ان مرتكب الكبيرة اولى بذلك وقد اجيب عنه بمنع كلية الملازمة فلا يلزم
ان يكون جزا الادنى جزا للاعلى الذي له اجر عظيم فهذا النوع انفكت
فيه الملازمة ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية وفي هذا الجواب بنا
على التسليم نظر لانهم في التلويح وغيره استدلوا على استحقاق حرمان الشفاعة بقوله
صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي نعم ان حمل على شفاعة خاصة كالشفاعة
في زيادة الدرجات كان له اتجاه لكن يحتاج الحمل الى دليل والحديث يشعر بصحته لحمل
السنه فيه على طريقته صلى الله عليه وسلم الشاملة للاعتقاد الحق وتحليل الحلال وتحريم
الحرام **قوله** وعندهم لما لم يجز اي عقلا العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة التي مات صاحبها
غير تائب لم يجز بالشفاعة اذ لا فايدة لها عندهم بنا على قاعدتهم في ايجاب عقاب
صاحب الكبيرة **قوله** وللمومنين والمومنات اي لذنوبهم وهي تعم الكباير ووجه
الاستدلال من الاية ظاهر وهو انه صلى الله عليه وسلم امر بالاستغفار لذنوبهم
اي طلب غفرانها لهم وذلك هو الشفاعة ومعلوم انه صلى الله وسلم لا بد وان يمتثل ما امر
به وان سواله المامور به مجاب **قوله** يدل على ثبوت الشفاعه يدل ايضا على انها
ليست لزيادة الدرجات لان عادم هذه لا تقتضي تصحيح حال من تثبت عليهم وتحقيق اسماهم
واما دلالتها على ان الشفاعة لاهل الكباير فانما يوخذ من عموم الشفاعة المنفية وعموم
متعلقها الذي يوذن به حذفه وحديث شفاعتي لاهل الكباير من امتي اخرجه
الترمذي من حديث انس وصححه عبد الحق ورواه البزار والطبراني في الصغير والاوسط

بهذا اللفظ وبلفظ انما جعلت الشفاعة لاهل الكبائر من امتي واخرجه ابو
دواد الطيالسي وابن ماجة من حديث جابر قال الطيالسي حدثنا محمد بن ثابت
عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر فذكر الحديث ثم قال فقال جابر من لم يكن من اهل الكبائر
فما له وللشفاعة ورواه الطبراني ايضا في الاوسط من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
بلفظ كنا نمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه واله وسلم يقول اني
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم من امتي يوم القيمة فامسكنا
عن كثير مما كان في انفسنا ورجوناهم وروى الطبراني ايضا في الاوسط من حديث ام سلمه
رضي الله تعالى عنها انه صلى الله عليه وسلم قال لها اعملي ولا تتكلي فان شفاعتي للهالكين من
امتي **قوله** بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى اشارة الى انتقاد قول المصنف
انها من المستفيض لانه يقتضي قصورها عن رتبة التواتر ولا يفيد العلم فلا تصلح دليلا
لحكم اعتقادي وليس كذلك بل هي متواترة المعنى كما لا يخفى على من وقف على تعدد رواتها
واتفاقهم في المعنى وان اختلفت الفاظهم **قوله** ولا يقبل منها شفاعة التمسك
بظاهر الاية يقتضي انتفاء الشفاعة بانواعها ومنها الشفاعة العظمى لفصل القضا
والشفاعة لزيادة الدرجات والمعتزلة يوافقونا في اثباتهما فالاية دالة عليهم ايضا
فان زعموا اخرجهما عن العموم بالادلة فكذا غيرهما بالنسبة الى اصحاب الكبائر من المسلمين
قوله بعد تسليم دلالتها اي ايات الشفاعة المشار الى تعددها بقوله مثل على العموم
في الاشخاص والازمان والاحوال تنبيه على منع العموم في مجموع الامور الثلثه
لا في كل منها لان قوله نفس نكرة في سياق النفي عامه فالضمير العائد اليها عام
سيما وقد وقع هو ايضا في سياق النفي **قوله** يجب تخصيصها بالكفار ان قيل كيف ساغ
التخصيص بالكفار بعد تسليم العموم في اشخاص الشفاعة واحوالها التي منها كونها شفاعة
في صاحب كفر وكونها شفاعة في صاحب كبيرة غير كفر قلنا المسلم دلالة اللفظ على العموم
لا ارادة العموم باللفظ العام فهو عام اريد به خاص جمعا بين الادلة **قوله** وكلاهما فاسد
اي على مقتضى قواعدهم كما ينبه على قوله لا يستحقان العذاب عندهم اي فهما عندهم غير

محتاجين الى العفو فلا يصلحان متعلقا له وهذا هو المراد بعدم المعنى اما صغيرة
غير المجتنب فالعفو عنها غير مفيد لانه عندهم مخلد في النار البتة الا ان يقال
المعنى في العفو عنها سقوط عقابها وانه لا يعاقب في خلوده الا على الصغيرة فقط
قوله لا يمكن ان يوفى جزاؤه قبل دخول النار لان جزاء الايمان الجنة كما نطقت به
النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة المعنى وهو لا يمكن ان يجازى بها
قبل دخول النار ثم يدخل النار لان من دخل الجنة مخلد فيها بالاجماع فان قيل دخول
الجنة في بعض النصوص معلق على العمل الصالح مع الايمان ومرتكب الكبيرة ليس ممن عمل صالحا
قلنا لا نسلم ان مرتكب الكبيرة لحبط عمله الصالح كما يزعمه كثير منكم معشر المعتزلة فعمله
الصالح مع الايمان معتبر وان تعرض للعقاب بالكبيرة فلا يكون مانعه له من الجنة
بعد العقاب عليها **قوله** ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انما يتم الاستدلال به على
القول بان التروك التي منها ترك الزنا وشرب الخمر ونحوهما من الكبائر غير داخلة
في مسمى الاعمال الصالحة اما على مقابلة فترك الكبائر بمعنى كف النفس عنها عمل قلبي صالح
داخل في الصالحات التي بمجموعها استوجبوا الجنة فمن اخل بهذا الترك لم يكن ممن له
الجنة **قوله** فلو جوزي به غير الكافر الخ هو دليل الزاي على مقتضى قواعدهم من التحسين
والتقبيح العقليين وتعليل افعاله تعالى والا فهو سبحانه لا يسئل عما يفعل وتصرفه في ملكه
لا يوصف بانه ظلم **قوله** وهو مضرة خالصة تمسكوا في دعوى خلوصها بانه لا بد من انفصالها
عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص وضعف هذا التمسك ظاهر لجواز
انفصالها بوجوه اخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه لا دخل لمنعه في الجواب **قوله** بل
منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب اي وجوب العقاب بمعنى انه
لا يمكن تركه وانما معنى الاستحقاق انه لو قيل عذب لكذا لكان ملائما غير مستنكر
عند العقل وبحسب مجاري العادات وذلك لا ينافي العفو **قوله** والجواب ان قاتل المومن
لكونه مومنا اي كما ينبئ عنه تعليق في قوله ومن يقتل بالوصف الذي هو قوله مومنا
كما في قولك من يكرم عالما فهو محسن ومثله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما

فقد ظهر ان المعنى ومن يقتل مومنا لكونه مومنا وهذا هو الكافر بلا شك **قوله** وكذا
من تعدى جميع الحدود اى كما تنبئ عنه صيغة العموم وهي الجمع المعرف بالاضافة
وليس هو الكافر **قوله** ولو سلم اي انه ليس معنى الايات ما ذكرنا فالخلود قد يستعمل في المكث
الطويل فليحمل عليه خلود اهل الكبائر بخلاف الكفار فان المراد بخلودهم التابيد
اجماعا **قوله** ولو سلم ان المراد بالخلود في الايات التابيد فهو ظاهر معارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر انفا فلا يتم استدلالكم بما ذكرتم من ظاهر الايات
لانه انما يتم مع عدم المعارض **قوله** اى اذعان حكم المخبر يعني اذعان المخبر بالفتح
حكم المخبر بالكسر وجعله اى المخبر بالكسر صادقا اي اثبات الصدق له والعطف في
قوله وقبوله وجعله صادقا تفسيري للاذعان وليس هذا الاذعان فعلا
ولا انفعالا بل هو من قبيل كلام النفس كما سنحققه **قوله** افعال من الامن بيان
لاصل ما خذه لغة فان الفعل المصوغ من الامن وهو امن يومن على ما متعدى الى مفعول
واحد تقول امنته امنا فاذا دخلت الهمزة تعدى الى مفعولين تقول امنت زيدا ما يحذره
ثم استعمل في التصديق اما مجازا لغويا غلب استعماله فيه واما حقيقة لغوية وكلام
الزمخشري في الاساس يشعر بالثاني **قوله** وما انت بمومن لنا الاولى التمسك بقوله تعالى
فامن له لوط انومن لك واتبعك الارذلون لاحتمال كون اللام في وما انت بمومن لنا
للتقوية لا للتعدية **قوله** وبالباء اى ويعدى بالباء قال في الكشاف لتضمنه معنى
اقر واعترف انتهى والتضمين ان يلاحظ بفعل مع قصد معناه الحقيقي معنى فعل
اخر يناسبه ويدل على الفعل الملاحظ بذكر شي من متعلقاته كقولك احمد اليك فلانا
فانك لاحظت فيه معنى مع معنى احمد معنى انهى ودللت عليه بذكر صلته وهي كلمة
الى كانك قلت انهى حمده اليك والمعنيان في التضمين مقصودان اصلا وتبعا من غير
ان يستعمل اللفظ في المعنى التابع ولا ان يقدر له لفظ اخر كما حققناه في حواشي
تفسير القاضي البيضاوي كما في قوله صلى الله عليه واله وسلم الايمان ان تومن بالله
الحديث وهو طرف من حديث جبريل الذي اخرجه مسلم عن عمر رضي الله عنه واخرجه

الترمذي

الترمذي والنسائي ولا يتوهم ان قوله الايمان ان تومن بالله الى اخره من تعريف الشي
بنفسه لان كون الايمان بمعنى التصديق ليس مسئولا عنه ليكون المطلوب تعريفه اي
المسئول عنه الايمان الشرعي الذي هو تصديق خاص باعتبار خصوص متعلقاته فالمطلوب
بالسؤال بيان ذلك الخصوص فالمعنى التصديق المطلوب بيان خصوصه هو ان تصدق بكذا
وكذا الى اخره **قوله** ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر بالكسر اذ يوصف كل
منهما بالصدق **قوله** من غير اذعان اى كما سنحققه في بيان كفر العباد **قوله** لذلك اي لما
يقع في القلب من نسبة الصدق الى اخره **قوله** على ما صرح به الامام الغزالي اى في الاحيا فانه
قال والاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذي بالقلب وهو
التصديق الذي يسمى ايمانا ثم بكررمنه في الاحيا التعبير بالتسليم عن تصديق القلب **قوله** وبالجملة
المعنى اي هو المعنى فالمبتدا المحذوف **قوله** وهو معنى التصديق المقابل للتصور ظاهره انه
مرادف له وليس كذلك بل هو اعني الايمان احد نوعي التصديق كما يوخذ من شرح المقاصد
فهو اخص منه اذ الايمان هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان واطلاق الايمان عليه ظاهر
متعارف لاهل اللسان والمعنى المعبر عنه بگرويدن امر قطعي كما صرح به في شرح المقاصد
واما التصديق المقابل للتصور فكما يصدق بذلك يصدق بالظني الذي لا جزم لان الذي
في اول كتب المنطق تقسيم العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا يتوسل به الى بيان الحاجة الى
المنطق بجميع اجزائه **قوله** يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات التي قيل عليه ليس كذلك
بل يوجب كثيرا من الاشكالات منها ان الذي يشد الزنار انما يحكم بكفره في الظاهر
وقد يكون مصدقا فيقعه ذلك عند الله كما ان الحكم بايمان المقر في الظاهر لان الاقرار علامة
التصديق وقد يكون مكذبا وهو المنافق انتهى ولا يخفى ان مقصود الشارح بتسهيل حل
الاشكالات ان اطلاق الكفر تارة يكون بحسب الظاهر للامارات الدالة عليه
وان كان من اطلق عليه ذلك مومنا عند الله وتارة بحسب ما في نفس الامر فيحمل في كل مقام على
ما يلايمه وهذا القصد يشعر به قوله كان اطلاق اسم الكافر وقوله يجعله كافرا اولا
يخفى على المتامل ما في العبارتين من الاشعار بان الكفر في مثل هذه الصورة بحسب الظاهر بالنسبة

الى اجزاء الاحكام لا في ما بينه وبين الله تعالى واعلم ان حاصل كلام الشارح هنا ان
من الاذعان والقبول داخلان في مسمى التصديق بالمعنى المنطقي وماخذه في ذلك كلام
شرح المطالع فانه رد قول من قال ان الحكم فعل اختياري للنفس هو الايقاع والانتزاع فقال
ان الاسناد والايقاع ونحوهما الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس هاهنا
اثر وفعل بل اذعان وقبول انتهى والمراد بالاذعان والقبول في عبارته هو ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة كما فسر به في الشرح المذكور والمعروف في المنطق هو ان التصديق
عند المتقدمين ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون زيادة على ذلك وانه
عندهم قسم من العلم اي الادراك وهو من مقوله الكيف ان فسروا الادراك بحصول صورة الشي
في العقل ومن مقولة الانفعال ان فسر الادراك بانتقاش النفس بصورة الشي فالاذعان
والقبول بالمعنى الذي قصده الشارح غير داخلين في مسماه بل هما من قبيل كلام النفس وهو صفة
مغايرة للعلم اذ قد اختلف في التصديق الذي هو تمام مسمى الاذعان عند الاشعرية بناء على
ان الاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام وهو جزء مسمى الايمان بناء على ان الاقرار جزء ايضا كما
في المتن هل هو من باب العلوم والمعارف او هو من قبيل كلام النفس فقيل بالاول ودفع
بما سياتي في الشرح من القطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالة نبينا صلى الله
عليه وسلم وما جاء به كما دلت عليه ايات منها قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وذهب امام الحرمين وغيره
الى انه من قبيل الكلام النفسي وقد نقله الشارح في شرح المقاصد عن امام الحرمين وعبارته
في الارشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم فانا اوضحنا
ان كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد وظاهر عبارة قدوتنا الشيخ ابي الحسن الاشعري كما
قاله شيخنا في المسايرة ان الايمان كلام للنفس مشروط بالمعرفة فهنا امران قائمان بالقلب
الاول المعرفة وهي التجلي والانكشاف والثاني الاذعان الاختياري الذي يعقب هذا التجلي
وعنه عبر الغزالي بالتسليم الباطن وهو كلام النفس وكلاهما حاصل من النظر في الادلة فهذا هو
الوجه في تفسير الايمان وهو الحقيقة تحقيق لمعنى تصديق القلب لغة لان الشارح انما خاطب

العرب

العرب بالعقيم التي يعرفونها ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب اذ لو كان الايمان في الشرع
قد غير عن الوضع اللغوي لبين كما بين نقل الصلوة والزكاة ونحوهما بل كان اولى بالبيان
نعم يمتاز عن غيره من انواع التصديق اللغوي بخصوص متعلقاته واعلم انه اذا حصل التجلي
والانكشاف للقلب وجال في النفس من كلامها ضد الاذعان من الاباء فهو ضرب من كلام
النفس ايضا يسمى بالكفر عنادا وهو لا ينافي المعرفة كما لا يخفى على المتامل قوله تصديق النبي
بالقلب لما كان التصديق في عبارة المتن يستدعي بيان المصدق بصيغة المفعول والمحل
الذي يقوم به التصديق بين الشارح الاول بقوله تصديق النبي والثاني بقوله بالقلب واما
المصدق بصيغة الفاعل وهو من قام به التصديق فغني عن البيان ولما كان المصدق به
مذكورا في المتن بقوله بما جاء من عند الله وهي عبارة فيها ابهام ولا يصح حملها على ظاهرها من
العموم بين الشارح المراد منها بقوله في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اي مما
اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال من اعتقادي
كوحدة الباري تعالى او عملي كوجوب الصلوة وحرمة الخمر يعني اعتقاد حقيته العلمي قوله
اجمالا اي لا تفصيلا وذلك كايمان اهل بيعة العقبة من الانصار ومن اسلم باسلامهم من
اهل المدينة قبل قدوم مصعب بن عمير عليهم وعلمهم الشرائع وعلموها بالضرورة كما يجب
عليهم الايمان بتفاصيلها اولا فاولا وهكذا ايمان غيرهم ممن لم يعلم التفاصيل كما سياتي
التنبيه عليه في كلام الشارح اما من علم بعض التفاصيل بالضرورة ابتداء كوجوب الصلوات
الخمس والزكوة والصيام ثم صدق كما وقع لضمام بن ثعلبة فان الايمان في حقه هو التصديق
اجمالا فيما لم يعلم تفاصيله وتفصيلا فيما علم تفاصيله ومن جحد شيا من التفاصيل فان كان
جحده بنفي الاستسلام او توجب التكذيب كجحد وجوب صلوة من الخمس او الزكوة ونحوهما فجحده
كفر والا فجحده فسق وضلال ويفرق في هذه الامور بين من هو شاهد عند النبي صلى الله
عليه وسلم يسمع ما جاء به ويعلمه ضرورة وان لم ينقل لغيره الا احادا فيكون جحد الشاهد
تكذيبا فيكفر بخلاف من يصل اليه ذلك احادا فان جحده ليس بكفر وفي توضيحها للرسالة المسماة
بالمسايرة لشيخنا ابن الهمام مزيد بيان لذلك قوله فالمشرك المصدق تفريع على صدر التعريف فان

هذا المشرك لم يصدق نبينا صلى الله عليه وسلم في شي ان كان لم يؤمن ببعثته او لم يصدقه
في جميع ما جاء به ان كان صدقه فيما عدا التوحيد فلم يقم به الايمان الشرعي على كلا التقديرين
فلم يكن مؤمنا لاخلاله بالتوحيد **قوله** والاقرار به اي بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
من عند الله وقد عرفت معناه وقوله باللسان متعلق بالاقرار بين الله اي الاقرار الصادر
باللسان والمراد به الاتيان بكلمتي الشهادة لان التصديق ركن لا يحتمل السقوط ورد
عليه سؤالان احدهما ان اطفال المؤمنين الذين يميزون مؤمنون ولا تصديق فيهم
واجيب بان كلامنا في الايمان الحقيقي لا الحكمي الثاني ما ذكره الشارح مع جوابه وقد
اورد على الجواب ان قوله فيه ان التصديق باق في القلب وانما الذهول عن حصوله ناشئ
ما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك الذي هو الشعور بالفعل لا ضد حصول ادراك
سابق على النوم محفوظ مع الغفلة عنه وليس مرادهم ايضا انه ضد الادراك بمعنى انه يرفعه
اصلا والا لاحتاج كل نائم الى استيناف تعلم او نظر جديد ليحصل ما علمه قبل نومه وهو
معلوم البطلان بالضرورة **قوله** والذهول اي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله
حاصل الجواب ان حال النوم والغفلة حال ذهول اي الذهول لازم لها وليست حال عدم
التصديق واما حال اليقظة فقد يذهل فيها وقد لا يذهل وكذا حال الحضور قد يذهل
فيها عن شي لاشتغاله بغيره **قوله** ولو سلم اي ان التصديق لا يبقى في حال النوم والغفلة فقد
اثبت له الشرع حكم الباقي حتى يطرأ عليه ما يضاده وهو الكفر وهذه قاعدة من
قواعد الشرع مشهورة وهو ان اليقين لا يرفع حكمه بالشك وللفقهاء عليها تفاريع معروفة
في كلامهم **قوله** حتى كان المؤمن اسما لمن امن في الحال او في الماضي ولهذا كان الاقرار
في العمر مرة كافيا مع انه جزء مسمى الايمان **قوله** مذهب بعض العلماء من هؤلاء البعض كثير
من المحققين كما قاله في شرح المقاصد قال وهو المحكي عن ابي حنيفة وقد يقع في عبارة بعض
من ذهب اليه من العلماء بدل التصديق المعرفة تارة والعلم تارة والاعتقاد اخرى ٥
قوله ولذا الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا اي كالصلوة عليه وخلفه والدفن في
مقابر المسلمين والمطالبة بالزكوة ونحو ذلك قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما كان لاتمام

الايمان فانه يكفي مجرد التكلم به وان لم يظهر على غيره **قوله** والنصوص معاضدة لذلك
اي لما ذهب اليه جمهور المحققين لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا
منه والمراد فيها الايمان الشرعي لان حمله عليه في خطاب الشارع حمل على المعنى الحقيقي
الذي هو الاصل في الاطلاق وقد قررنا انه لا فرق بينه وبين اللغوي الا الخصوص المتعلق
فلا اشكال في فهم اهل اللغة له **قوله** وقال النبي صلى الله عليه واله وسلم اللهم ثبت قلبي على
دينك اخرجه الترمذي وصححه من حديث ام سلمة رضي الله عنها بلفظ كان اكثر دعاء
النبي صلى الله عليه وسلم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ورواه احمد من حديث
انس بلفظ كان يكثر ان يقول الى اخره **قوله** وقال لاسامة الخ اخرجه مسلم وغيره ووجه
الدلالة منه الارشاد الى ان محل الايمان الذي يطلب فيه ويلتمس هو القلب والا فالقلب
لو شق لم يعلم ما فيه من الايمان او الكفر **قوله** لكن اهل اللغة لا يعرفون الا التصديق
باللسان اي فيكون هو المعنى الحقيقي للايمان عندهم كما قالته الكرامية ولا بد ان يضم
اليه كون الايمان لم ينقل عن معناه اللغوي ومع ذلك في النصوص التي تضمنت اضافة
الايمان للقلب تدفعه **قوله** قلت لا يخفى حاصله معارضة ما زعمه
السائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من الايمان الا التصديق اللساني بان
اهل اللغة والعرف معا لا يجعلون مناط التصديق الذي هو الايمان الا القلب كما تنبئ
عنه استعمالاتهم والاستظهار على ذلك بانه قد ورد في غير موضع من الكتاب العزيز
نفي الايمان عمن اقر باللسان **قوله** حتى لو فرضنا الخ يقال عليه ليس مناط الايمان عليه
عند الكرامية كلمة صدقت بل ما اعتبره الشرع لذلك وهو الاقرار بالشهادتين
كما سياتي نعم الكرامية لا يعتبرون مجرد الاقرار الا في اطلاق اسم المؤمن
لا في حق الاحكام الاخروية فانهم قالوا من اضمر الانكار واظهر الاقرار يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا
ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه اظهار للكفر ولا اقرار بالايمان لم يستحق الجنة ويسمى
مؤمنا لغة لظهور امارة الايمان وظهور امارة الامر الخفي مسوغ لاهل اللسان

اطلاق اسم الماخوذ من ذلك الامر الخفي كاطلاق الغضبان لظهور امارات الغضب
والاطلاق الخجل والوجل ونحوهما لظهور امارات كل منهما وليس المراد ان اطلاقه
لكون تصديقه باللسان يسمى ايمانا حقيقة كما قد يتوهم من قول المواقف انه لا نزاع
في ان التصديق يسمى ايمانا لغة فقد نبه السيد في شرحه على انها تسمية مجازية
لقوله لدلالته على التصديق القلبي فانه جعله من تسمية الدال باسم المدلول **قوله**
فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان اي بمجرده اما من جعل المعرفة بالقلب شرطا
حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وجعل التصديق القلبي شرطا وصرح بان الاقرار
الخالي عنه لا يكون ايمانا فلا يتمحض الرد عليهما بما ذكروا الاول مذهب الرقاشي
والثاني مذهب عبد الله بن سعيد القطان **قوله** وايضا الاجماع منعقد الخ رد بوجه
اخر على الكرامية ووجه على المصنف ومن وافقه بدليل ما استحسنه الشارح
بقوله فظهر الى قوله كما زعمت الكرامية ووجه الرد عليهم هو ان محل النزاع
عندهم هو من كان قادرا او ترك التكلم لا على وجه الاباء كما صرح به في شرح المقاصد
لا العاجز كالاخرس ونحوه ولا التارك على وجه الاباء وذلك ينافي اطلاقهم ان حقيقة
الايمان التصديق باللسان **قوله** وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه واما
عطف الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر ما لم يتعين فان تعين نحو ملائكته
والروح فيها فالنكتة خطابية اقتضت ان يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج
عن المعطوف لامتناع اشتراط الشيء بنفسه اي كون الشيء شرطا لنفسه ضرورة
تقدم الشرط على المشروط في الوجود وتقدم الشيء على نفسه في الوجود ضروري
الاستحالة ولو كان العمل من الايمان والفرض انه مشروط بالايمان لكان شرطا
لنفسه لان جزء الشرط شرط **قوله** كما هو مذهب الشافعي في شرح المقاصد انه
مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي
والاوزاعي وفي قوله وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين نوع مخالفة لقول
هذا الشرح فيما مر انه مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين **قوله** وقد تمسك

المعتزلة

المعتزلة بالحوتها فيما سبق انما قال فيما سبق بعد قوله قد سبق للاشارة الى سبقها
متفرقة اي في اثناء ما سبق لا في موضع واحد فان بعضها قد سبق في الكلام على
قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر و
بعضها في الكلام على قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبعضها في الكلام على قوله
واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار **قوله** ان حقيقة الايمان لا تزيد
ولا تنقص بهذا قال ابو حنيفة واصحابه واختاره امام الحرمين وبعض الاشعرية
ومعظمهم على انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء من المحدثين
وغيرهم واليه ذهب المعتزلة **قوله** وهذا اي كون الايمان يزيد بزيادة ما يجب
الايمان به لا يتصور في غير النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولا خفاء في ان التصلي
ازيد بل اكمل اما كونه ازيد فباعتبار تجدد تعلق الوجوب بعد الايمان الاجمالي
بالايمان متعلقه خاص منكررا مرة بعد اخرى بل الناس يتفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص بعصر النبي
صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه ابو حنيفة واما كونه اكمل فلان التفصيل اوقع في النفس
من الاجمال وذلك زيادة وصف كمالي **قوله** وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان
ذهب الى هذا امام الحرمين فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار
تصديقه وعصمة الله تعالى له اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع
للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات مما لا نزاع فيه **قوله** وفيه نظر
لان حصول المثل الخ اجاب عنه في شرح المقاصد فقال انه مدفوع بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك **قوله** وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره
الى قوله فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي لان بين الجوارح والقلب ارتباطا فاذا
صدر من الجوارح طاعة اشرق ضياؤها بالقلب فازداد يقينا وكان ذلك سببا لازدياد
الطاعات وكلما زادت الطاعات زاد اشراق القلب فازدادت وهكذا كما ذكره
حجة الاسلام الغزالي ويشهد له ما رواه الترمذي وصححه انه صلى الله عليه وسلم قال ان المؤمن

الطاعات

اذا اذنب ذنبا كانت نكتة سوداء في قلبه فان هو تاب ونزع واستعتب صقل قلبه
الحديث **قوله** ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان اي فرضا كانت او نفلا كما ذهب
اليه الخوارج وابو الهذيل العلاف وعبد الجبار المعتزليان او فرضا فقط من فعل او كف
كما ذهب اليه الجبائي وابنه ابو هاشم واكثر معتزلة البصرة **قوله** ولهذا قيل ان هذه المسئلة
فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان عبارة شرح المقاصد ولهذا قال الامام الرازي وغيره
ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال
اي اعتبرناها جزءا من مسماه فمتفاوت انتهى وحاصله ان الخلاف فيها لفظي اذ لم يتواردا النفي
والاثبات على معنى واحد لانه قال الايمان على تقدير كون الاعمال جزءا منه اولى بان لا يحتمل
الزيادة والنقصان لان المراد جميع الاعمال ولا مرتبة فوقه لتكون زيادة ولا ايمان
دونه لتكون نقصانا لا يا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من
الاعمال والتروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب
السلف لان الزيادة والنقصان على هذا يكونان في كمال الايمان لا في اصله ولهذا
قال الامام الرازي وجه التوفيق بين ادلة التفاوت وعدمه ان ما يدل على ان الايمان
لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه **قوله**
وقال بعض المحققين من هذا البعض صاحب المواقف فانه بعد ان ذكر ما قدمناه عن الامام
الرازي من تفريع الخلاف على تفسير الايمان قال والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان
بوجهين اي بحسب ذاته وبحسب متعلقاته فالاول باعتبار القوة والضعف لان التصديق من
الكيفيات النفسانية وهي تختلف قوة وضعفا والثاني باعتبار المتعلق وذكر فيهما
ما هو مسطور في كلامه ومن هذا البعض ايضا الامام النووي فانه لما تكلم في شرح مسلم
على حديث جبريل نقل عن المحققين من المتكلمين ان نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص
وان الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال وهذا وان كان ظاهرا حسنا فالاظهر
والله اعلم ان نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان
الصديقين اقوى من ايمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل ايمانهم بعارض
بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وان اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المؤلفة
ومن قاربهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس تصديق
ابي بكر لا يساويه تصديق احاد الناس ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن ابي مليكة ادركت

تلثين من اصحاب

99

ثلثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم احد
يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل انتهى **قوله** للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم نقل فيه في المواقف الاجماع وعبارته ثم ذلك يعني ما ذكره القائلون بنفي
التفاوت يقتضي ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا وهذا انما يدل
على تفاوت افراد المؤمنين في الايمان لا على قبول ايمان الشخص الزيادة والنقص وهو محل النزاع
او احد نوعي محل النزاع نعم قول الشارح ولهذا قال ابرهيم الى اخره يفيد عليه قوله ولهذا
اي لتفاوت حقيقة التصديق البالغ حد الجزم قوة وضعفا قال ابرهيم عليه الصلوة والسلام
ولكن ليطمئن قلبي مع حصول التصديق له واوله القائلون بعدم التفاوت بتاويلات
منها ما هو موجود بادنى تامل والمنقول منها وهو ان طلب حصول القطع بطريق اخر وهو
البديهي المستند الى الاحساس ودعاه الى هذا الطلب الاشتياق الى الامر العجيب الذي
جزم بثبوته كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين زاهية اشجارها يانعة ثمارها
مطردة انهارها فنازعته نفسه الى رؤيتها او الابتهاج بمشاهدتها فان منازعة نفسه
الى رؤيتها حاصلة بعد جزمه بوجودها ولك ان تقول حصول القطع بطريق اخر ضروري
هو من اسباب زيادة الايمان فقد تقرر ان الايمان يزيد بتظاهر الادلة قلب وقد توجه
بتوجيه اخر وهو ان السيد ابرهيم انما طلب الترقي من علم اليقين الى عين اليقين وهو طلب
مقام اعلى من غير نظر منه الى زيادة منه الى زيادة الايمان وقد فسر الشيخ عز الدين في فتاويه
الاطمئنان في الاية بانه سكون القلب عن طلب رؤية الكيفية واوضح ذلك اذ لا يخفى
انه ليس المراد الاطمئنان بالايمان بالقدرة على الاحياء وهذا التاويل حسن لكنه
خلاف الظاهر فلا ضرورة اليه مع صحة الحمل على الظاهر وهو ان المراد طلب المقام الاعلى
فان قلت انما الجأ الشيخ عز الدين الى ما فسره به انه سئل عن الجمع بين قول السيد ابرهيم صلى الله
عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي وقول سيدنا علي رضي الله عنه لو كشف الغطا ما ازددت
يقينا مع ان مقام ابرهيم اعلى قلت الجمع مع ما قدمناه من التاويل ممكن فتامل كما يظهر
بالتامل **قوله** بقي هاهنا بحث اي في مغايرة التصديق بالمعنى الذي حرر للمعرفة قال في
شرح المقاصد بعد تحريره معنى التصديق المذهب انه غير العلم والمعرفة **قوله** بعض القدرية
هو جهم بن صفوان فانه يرى ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى بوحدانيته وبما يليق به

تسمية جهم قدريا

قوله واستيقانها عطف تفسيري لان المراد الفرق بين المعرفة على وجه الاستيقان وبين
التصديق لا بين التصور والتصديق لانه ظاهر لاخفا به قوله ليصح الى اخره عبارة
شرح المقاصد ليصح كون الاول حاصلاً للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون
الاول فافادت تعلما زائدا قوله فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة
اي من غير تاثير للنفس ولا فعل منها ولك ان تقول التحقيق ان الحاصل لنا انما هو التجلي و
الانكشاف وبه يزول الشك واما اذعان القلب وقبوله فكلام نفسي يعقب التجلي
والانكشاف فليتامل قوله في مباشرة الاسباب اي اسباب حصول تلك الكيفية التي
هي العلم وذلك بترتيب الادلة التي هي اسباب حصوله وصرف النظر الى احوالها
ليتوصل الى ذلك الحصول الذي هو المطلوب ورفع الموانع المنافية له كالاشتغال عنه
بغيره قوله وبهذا الاعتبار اي باعتبار كون تحصيل تلك الكيفية النفسانية بمباشرة
اسبابها وما ذكر معها اختياريا يقع التكليف بالايمان وهو اشارة الى سؤال يذكر جوابه
حاصل السوال ان الكيفية النفسانية في حصول تكليف النفس فليست مقدورة فلا يتعلق
بها تكليف اذ لا تكليف الا بفعل اختياري وحاصل الجواب ان التكليف بها تكليف
بمباشرة اسبابها ونحوها مما هو مقدور وكان هذا هو المراد بكون الايمان كسبيا اختياريا
اي ان ذلك باعتبار اشتراط مباشرة اسبابها وصرف النظر الى الاكتساب بها ورفع الموانع
من ذلك امور اختيارية ولك تقرير حاصل الجواب بوجه اخر وهو ان ما اسبابه اختيارية
مقدور بالواسطة اعني بواسطة الاقدام على مباشرة اسبابه ونحوها وانت اذا علمت
ما قدمناه من ان الايمان من قبيل كلام النفس وانه مشروط بالتجلي والانكشاف
لا بالنسبة الى كلام النفس الذي هو اذعان بعد التجلي والانكشاف فانه اختياري
فليتامل قوله ولا تكفي المعرفة عطف على قوله يقع التكليف اي وبهذا الاعتبار لا تكفي
المعرفة لانها قد تكون اي توجد بدون مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع
فان من شاهد المعجزة يقع في قلبه صدق النبي بغتة ومقتضى ما ذكره هذا البعض
ان ذلك لا يكفيه بل لا بد من تحصيله على وجه الكسب وفيه نظر اذ المعتبر انه يصح ايمان
المقلد الذي لا يصل الى هذه الرتبة اكتفاء بالجزم المستند الى التقليد المحض فكيف لا
يكتفي بحصول العلم دفعة اذا انضم اليه الاستسلام بالباطن دون استيذان وتحصيل نظر قوله

ولا باس

١٠

ولا باس بذلك قال في شرح المقاصد ان ذلك محمل كلام كثير من علما الملة حيث وقع
فيه بدل التصديق المعرفة قوله وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع ومنعه
ظاهر على ما قررناه من ان الايمان من قبيل كلام النفس الاختياري واما على القول بانه نوع من
التصديق المنطقي فلا يتاتى المنع على تفسير الاذعان بانه ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة لان الادراك المذكور يحصل للمعاند انما يتاتى المنع على ما جرى عليه الشارح من ان
الاذعان امور زائد ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وقد قدمنا انه مخالف لاصطلاحهم
قوله وذلك حقيقة التصديق القايل بتغاير مفهومي الايمان والاسلام يمنع ذلك قايلا
بل الاسلام هو الاستسلام بقبول الاحكام والانقياد لها ظاهرا والايمان هو التصديق
والاذعان بالقلب قوله ويويده الخ قد وجه العاند بان المسلمين في الاية مستثنى
من المومنين ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقم الاستثنا واعلم ان القايل بتغاير المفهومين
كما منع الاتحاد يمنع العاند ايضا لان الاية انما تدل على الاتحاد بحسب الماصدق
وهو مسلم لكنه لا يستلزم الاتحاد في المفهوم الذي هو المطلوب على ان الاستثنا لا يستلزم
الاتحاد بحسب الماصدق فقد يكون المستثنى اخص كقولك اخرجت العلما فلم اترك الا بعض
الفقهاء كما ذكره في شرح المقاصد وقول الشارح ولا يعني يوجد فيهما سوى هذا رجوع
عن دعوى الاتحاد بحسب المفهوم الى دعوى الاتحاد ولو بحسب الماصدق ولا نزاع للمخالف
من الاشعريه في دعوى الاتحاد بحسب الماصدق لان الايمان بمعنى التصديق والاذعان
بالقلب شرط لصحة الاسلام والاعتداد به شرعا بحيث يكون معتبرا عند الله والانقياد
بالظاهر شرط لاثبات الوصف بالايمان واجرا الاحكام حتى ان من صدق بقلبه وكذب بلسانه
عنادا كافر فلا ينفك الايمان عن الاسلام وكذا العكس وقد ذكر الشارح ان ذلك ظاهر
كلام المشايخ من الحنفيه وحينئذ فالنزاع بين الفريقين لفظي لا معنوي اذ لم يتواردا
على معنى واحد يثبته احدهما وينفيه الاخر قوله فيما اجراي على لسان رسوله ويصح
ان يراد ان الامر بالشي يتضمن الاخبار عن وجوبه تارة وعن الندب اليه اخرى
وغير ذلك من معاني صيغة افعل المذكورة في كتب اصول الفقه وان النهي عن الشي يتضمن

الاخبار عن الحرمة تارة وعن كراهة اخرى وعن غيرهما من معانى صيغة لا تفعل
المذكورة ثم قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية ان اريد الخضوع والانقياد
بالقلب فهو تصديق خاص لان متعلقه الالوهية خاصة ويستلزم التصديق بسائر
احكامه المعلومة من الدين ضرورة فالتغاير بينه وبين مفهوم الايمان ظاهر وان
اريد الخضوع والاستسلام ظاهرا فالتغاير اظهر قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب
امنا الخ حاصله معارضة في المطلوب اعني دعوى اتحاد مفهومي الايمان والاسلام وقوله
فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ وحاصله
معارضة في مقدمة الدليل وهي قولهم ان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد
بمعنى قبول الاحكام والاذعان اي بالقلب وما اجيب به في الشرح عن كل من المعارضتين
ظاهر وقوله الاسلام ان لا اله الا الله الخ طرف من حديث جبريل وقد مر تخريجه و
حديث الذين وفدوا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهم وفد عبد القيس في الصحيحين
وغيرهما والوفد كما في تهذيب الازهري الركبان المكرمون قال الاصمعي وفد فلان
يفد وفادة خرج الى ملك او امير والوفد اسم جمع لوافد وقيل جمع ذكرهما في المحكم وحديث
الايمان بضع وسبعون شعبة اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة وهو في البخاري لكن
بلفظ وستون ولا يضر هذا الاختلاف في مقصود الاستدلال والبضع بكسر
الموحدة وفتحها من الثلث الى التسع قوله ولهذا قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز
اي كما قاله صاحب البداية وغيره بل هو الذي مال اليه شيخنا في المسايرة فانه
صرح بوجوب ترك الاستثناء واستدل له ونصره قوله حتى الصحابة والتابعين
اي حتى من الصحابة والتابعين بل قد قال شيخ الاسلام ابو الحسن السبكي في كتابه له على
هذه المسئلة بخصوصها اعني مسالة انا مؤمن ان شاء الله انه قول اكثر السلف من الصحابة
والتابعين ومن بعدهم والشافعية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية بضم الكاف
وتشديد اللام اتباع ابن كلاب وهو عبد الله بن سعيد القطان وهو قول سفيان الثوري
قال السبكي والناس فيه على ثلثة مذاهب منهم من يوجبه ومنع القطع بقول انا مؤمن ومنهم من

منعه ويوجب القطع ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والمال السبكي الكلام
في المسئلة على وجه لا توجد جملته في شي من كتب الكلام قوله وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان شاء الله جواب عن تمسك المانع الاستثناء وهو ان الايمان ان لم يكن ثابتا حالة الاستثناء للمستثنى
فهو كافر وان كان ثابتا حالة الاستثناء فالاستثناء لغو كقولك انا شاب ان شاء الله وتقرير
الجواب ظاهر وحاصله ان الايمان ثابت وكون الاستثناء لغوا والحالة هذه ممنوع قوله
وذهب بعض المحققين حاصله كما اوضحه في شرح المقاصد ان التصديق المنوط به النجاة امر قلبي
قابل للشدة والضعف لان له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان
تضعف بسببها حتى يخشى الهلاك فالمرء وان كان جازما بحصوله في الحال لا يامن ان يشوبه
شي من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفصيل الاوامر والنواهي الشاق امتثالها لمنافاتها
لهوى النفس وما تشتهيه قال في شرح المقاصد وهذا اقرب لولا مخالفته لما عليه القوم من جماع
ثم قال ان التعويل على ما قاله امام الحرمين من ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان
الذي هو علم الفوز واية النجاة اية ايمان الموافاة اي الذي يوافي الانسان عليه اول منازل الاخرة حتى
معارضته المحبوة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصد والشك في الايمان الناجز اولئك هم المؤمنون
حقا لهم مغفرة واجر عظيم كذا فيما وقفت عليه من نسخ شرح العقايد وهو مخالف لنظم القران فان النظم
لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم والذي في النسخ تركيب بعض اية الانفال مع بعض اية المائدة
وهي قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم قوله ولما نقل جواب ما قوله
فيما بعد اشار الى ابطال ذلك قوله بناء على ان العبرة في الايمان يعني الذي هو علم الفوز والنجاة والكفر
الذي هو علامة الهلاك الابدي لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان ولا ان كفره ليس بكفر حديث
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه لم ار بهذا اللفظ اما رايته في مسند الشهاب بلفظ
السعيد من وعظ بغيره والشقي من شقي في بطن امه روي من حديث ابي هريرة وابن مسعود وابي الدرداء وعقبة
بن عامر وابن عمر اما حديث ابي هريرة فقال ظاهر اسناده واما حديث ابن مسعود ففي اسناده ضعف والقطاع
والصحيح وقفه على ابن مسعود كما في صحيح مسلم بلفظ الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من وعظ بغيره واما
روايات الباقين فاسانيدها ضعيفة ولكن معنى الحديث صحيح يشهد لصحته حديث الصحيحين عن ابي

مسعود حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع
خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك
فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فوالذي نفسي بيده ان
احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل
النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق
عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها ومعنى كون السعيد من سعد في بطن امه هو الذي
سعد السعادة المعتد بها من كان في علم الله انه يختم له بالسعادة والشقي بالنسبة الى الخاتمة
على هذا المنوال **قوله** ولا قطع بحصوله في الحال الجار والمجرور متعلق بقوله قطع لا بحصوله فخارج
هي بكسر السين المهملة واصلها التردد بين فريقين للاصلاح بينهم **قوله** برزخ بالزاي المعجمة اي بوزن **قوله**
يعني ان قضية الحكمة اي اقتضاها ومقتضيه اي تطلبه فيقع لا محالة لما فيه من الحكم والمصالح الدنيوية
والاخروية وسياتي طرف منها في الشرح واعلم ان دعوى الشارح لا شارح المذكورة حمل به لكلام المتن
على ما حكاه في شرح المقاصد عن جمع من المتكلمين بما وراء النهر من القول بالوجوب وذكر منهم صدر
من الاستدلال يرجع حاصلها الى ان ما هو مقتضى الحكمة يستحيل ان لا يوجد اذ لو لم يوجد لكان
ترك الحادث سفها او عبثا وكلاهما محال على الباري تعالى ثم قال وانت خبير بان في تورع مثل هذا
المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم اي المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان الترك لقبحه
مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة قال فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها
ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف انتهى وقولهم بالوجوب مرتبط بما اتفقوا
واتفقوا المعتزلة ما تعين ~~على ذلك~~ فيه من تعليل افعاله واحكامه تعالى بالاغراض
وقولهم بالحسن والقبح العقليين وان كان بين قول الفريقين فرق مذكور في التلويح وغيره ولكن
ليس في كلام المتن ما يتعين معه حمله على ذلك **قوله** وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
فيه مخالفة لما في شرح المقاصد من ان البراهمة قائلون بعدم الاحتياج اليه لا بامتناعه وما في
شرح العقايد هو الموافق لما في الارشاد لامام الحرمين والاقتصاد للامام الغزالي عن البراهمة
وما في البداية عنهم وعن السمنية لكن في التبصرة لابي المعين النسفي ما يندفع به التدافع بين كلامي

شرح المقاصد

شرح المقاصد وشرح العقايد فانه ذكر ما حاصله ان البراهمة يزعمون انه لا حاجة الى الارسال
للاستغناء عنه فيكون فعله عبثا او سفها وكلاهما محال على الباري سبحانه فيكون الارسال
محالا لاستلزامه المحال وهو ضلال مبين غني عن الرد لاجماع اهل الملل وما هو مبين في المطولات **قوله**
ثم اشار الى وقوع الارسال اي بقوله وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر والى فائدة اي
الارسال بقوله مبشرين ومنذرين الى قوله الدنيا والدين والى طريق ثبوته اي الارسال
بقوله وايدهم بالمعجزات الى اخره والى بعض من ثبتت رسالته بقوله واول الانبياء ادم عليه
الصلاة والسلام واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قول المتن من البشر صفة لقوله
رسلا كاشفة لا مخصصة ليحترز بها عن غير البشر فان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله
يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وكذا قوله الى البشر ليس احترازا فان الجن داخلون
في دعوة الرسل كما دل عليه قوله تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم والرسل من الانس
خاصة لكن لما جمعوا مع الجن في الخطاب خوطبوا خطابا واحدا صح ان يقال منكم وقد دل
على ذلك ايات اخر وان لم يقع في القران تعيين رسول اليهم نعم وقع فيه ايات تدل على ايمانهم
بنبينا صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران الايات
وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الايات وقد دلت احاديث كثيرة في الصحيحين
وغيرهما على دعايه صلى الله عليه وسلم الجن وتعليمهم واسلامهم ووفاتهم عليه وحكى ابن عبد البر
في التمهيد وابن حزم في كتاب الفيصل الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليهم صلى الله عليه وسلم **قوله**
لواحد بعد واحد اي عقب الاستقرار فلا يجد من استقرى بهذه الصفة الا الفرد النادر بعد الفرد
النادر ولم يوجد البعثة بينهما في التشريك كما لا يخفى **قوله** وتفاصيل احوالهما اي احوال
الثواب والعقاب وطريق الوصول الى الاول وهو الثواب والاحتراز عن الثاني وهو العقاب
مما لا يستقل به العقل فبعث الرسل مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب ومبينين طريق الوصول
والاحتراز السابق ذكرهما وذلك ببيان ما يحتاج اليه من امور الدين كتعليم العبادات و
الاعتقادات وبيان وجوب امتثال الاوامر والترغيب في الطاعات واجتناب المناهي
والحذر من المخالفات ومبينين ما يحتاج اليه من امور الدنيا كالارشاد الى التخلق بالاخلاق الجميلة

التي ترجع الى الانسان في خاصة نفسه بحيث تصلح معها لولاية بدنه ومنزله او بلد
يكون امره اليه ويترتب عليها نفع له ونفع لغيره يكون باعتبار حمل النعمة فيه من امور
الدين ايضا قوله مما لا تستقل به العقل اشارة الى الرد على البراهمة وغيرهم ممن قال ان
في العقل ما يغني عن الارسال قبحهم الله تعالى قوله وكذا خلق الله الاجسام النافعة من
الاغذية والادوية وما يتقي الحر والبرد وغيرهما من المهلكات والضارة من السموم والات
القتل والقطع ونحوها ولما لم يكن للعقل ولا للحواس استقلال بمعرفة ما فيها من المنافع
والمضار ولا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار دعت الحاجة
الى بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها على السنة المرسلين وتعليم الصنائع
الخفية من الضروريات والحاجيات قوله باحد جانبيه تذكير الضمير باعتبار لفظ
ما او لعوده على الممكن الذي تضمنه قوله الممكنات قوله لبيان ذلك الاشارة الى جميع ما سبق
من تفاصيل احوال الثواب والعقاب وما بعده الى اخر ما ذكره في حمل القضايا مقسمة
الى القسمين الذين ذكرهما قوله كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه
صلى الله عليه وسلم بين ما فيه صلاح الدارين لكل احد فمن قبل فاز ومن لم يقبل
هلك بكفره قوله جمع معجزة كون التاء فيه للمبالغة كعلامة وراوية للكثير العلم
والرواية اولى من كونها للوحدة قصد به الدلالة على صدق دعوى مدعي النبوة
ليخرج مثل نطق الحمار والبهيمة بانه مفتر كذاب ولم تقيد به هنا لان التقييد بتحدي
المنكرين مشعر به مع الاكتفا بتقدمه في صدر الكتاب قوله على يد مدعي النبوة الخ
تخرج به السحر وقد فرق بين المعجزة والسحر بان اثر المعجزة حقيقي كشبع الجمع الكثير من الطعام
اليسير وتكثير الماء القليل بالمج فيه حتى روي منه الجيش الكثير والبهائم واثر السحر
تخييلي وايضا فالسحر يقبل التعلم والتعليم وربما كان التلميذ فيه احذق من
الاستاذ بخلاف المعجزة وقوله على وجه متعلق بقوله يظهر قوله وللمباينة
اي ظهر الصادق عن الكاذب وعن هنا بمعنى من كما في قوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده او على تضمين بان معنى امتاز فتكون على بابها اي لما ظهر

وامتاز

وامتاز الصادق عن الكاذب وعلى هذا المعنى من كلامه يمكن ان تكون من بان
بينونة وبينا اي فارق يقال بان زيد عن عمرو اذا فارقه قوله واول الانبيا ادم
لم يتعرض لكونه اول الرسل لان كلامه يؤذن بانه يرى ترادف النبوة والرسالة فانه
قال بعد ذكر الانبيا وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله فان قيل ما وجه الجمع بين كون
ادم اول الرسل وما في الصحيح في حديث الشفاعة من ان الناس يقولون لنوح انت
اول الرسل اجيب بان المعنى الى قوم كفار واما ادم فارسل الى بنيه يعلمهم الشرائع قوله
قد امر ونهي هما بصيغة البنا للمفعول مثل الامر كقوله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة الاية واجيب بان امره ان يأمر حوا ارسال له والايراد والجواب مبنيان على
ترادف النبوة والرسالة وهو خلاف المرجح قوله لم يكن في زمنه نبي مع انه قد
امر بان يبلغ حوا الامر والنهي على ما دلت عليه الاية السابقة فكان امره بالوحي
قوله وكذا السنة منها قوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم يوم القيمة ولا
فخر وبيدي لوا الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي رواه الترمذي
من حديث ابي سعيد الخدري وحسنه ومنها ما رواه الطبراني في الاوسط بسند رجاله
ثقات الا احمد بن خليل الحلبي فانه لم يعرف حاله عن ابي امامة ان رجلا قال يا رسول الله
انبي كان ادم قال نعم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر ومما
رواه الطبراني ايضا عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله من اول الانبيا قال ادم قلت نبي
كان قال نبي مكلم وفي سنده ابن لهيعة مختلف فيه ورواه احمد في مسنده لكن بسند ضعيف
وفي رواية للطبراني عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله ارايت ادم نبي كان قال نعم كان نبيا
رسولا كلمه الله قبلا قال له يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة واخرجه ابو داود الطيالسي
عن ابي ذر ايضا ولفظه قلت فاي الانبيا كان اول يا رسول الله قال ادم قلت او نبي كان
قال نعم كان مكلم قلت كم كان المرسلون يا رسول الله قال ثلثمائة وخمسة عشر جما غفيرا
واخرجه الحارث ابن ابي اسامة وابو يعلى واسحق بن راهويه واخرجه محمد بن يحيى ابن عمر العدني في مسنده
وفيه ان الانبيا مائة الف واربعة وعشرون الفا وان الرسل خمسة عشر وثلثمائة وان ادم مكلم

م

قوله على ما نقل عن البعض اي من انكار نبوة ادم يكون انكارها كفرا لانه انكار
امر مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة **قوله** وحتى خاطر والاولى انه غاية للعجز
وان حج ان يتعلق بالتهالك بواسطة اسهاله الى العجز **قوله** مع توفر الدواعي على النقل **قوله**
وهي اي تفاصيل الامور الخارقة مذكورة في كتب السير من اجمعها لذلك دلايل النبوة
للبيهقي ومغازي ابن اسحق **قوله** وقد يستدل ارباب البصاير بهذا النوع من الاستدلال
مبني كل من وجهيه خلاف مبنى الاستدلال الاول فان مبنى الاستدلال الاول على
دعوى النبوة واظهار المعجزة على وجه التعيين او الاجمال وليس يبتني شي من وجهي الاستدلال
الثاني على ذلك بل مبنى الاول منهما انه صلى الله عليه وسلم مكمل بكسر الميم على ذلك الوجه
ايضا **قوله** ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك اي سوى بيان الكتاب والحكمة وتعليم
الشرايع والاحكام وتكميل كثير من الناس لان ذلك ايتباع عن الله وهو معنى النبوة **قوله**
وانه مبعوث الى كافة الناس كما نطق به الكتاب العزيز والسنن الصريحة كحديث الصحيحين
وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة فان قيل فقد كان نوح بعد خروجه
من الفلك مبعوثا الى كل اهل الارض لانه لم يبق الا من كان مومنا معه اجيب بان هذا
العموم لم يكن في اصل البعثة وانما وقع لاجل ما حدث من انحصار الخلق في الموجودين
بهلاك سائر الناس واما نبينا صلى الله عليه وسلم فعموم رسالته في اصل البعثة وذلك خاص
به صلى الله عليه وسلم فان قيل ما الجواب لو ادعى مدع عموم بعثة نوح متمسكا بان الله
تعالى قد اغرق بالطوفان جميع اهل الارض الا نوحا ومن معه في السفينة وقد قال
الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فكيف عذاب اهل الارض بالاغراق
الا اصحاب السفينة دون ان يبعث اليهم نوح اذ لم يكن في عهده رسول غيره قلنا
الجواب اولا ان المراد نفي عذاب الاخرة ولئن سلم ارادة نفي عذاب الدنيا ايضا فالمراد
نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم بل الرسول
اذا ابلغ قومه على الله انه يدعوهم الى توحيده وعبادته انتهض تبليغه ايام ذلك حجة
على جميع من وصل اليه انه بلغ قومه ذلك وان المعجزة دلت على صدقه فيه ومن هنا لا فرق

في ذلك بين

104

في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدي به الى ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه
ضرره ولذا عم الاغراق قوم نوح وغيرهم ممن بلغته دعوة نوح لقومه ولم يومن وقد بلغت
دعوته اهل الارض لانه لبث في قومه يدعوهم الى الله الف سنة الا خمسين عاما وايضا
فالمبعوث الى قومه لم ينه عن دعاء غيرهم الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
قوله بل الى الجن والانس بل قد قيل والملايكة تمسكا بظاهر قوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا
وقد اورد ت اولخرن جمع الجوامع ما ينبغي ان يراجعه من له رغبة في تحرير هذه المسئلة **قوله**
كما يزعم بعض النصارى في شرح المقاصد بعض اليهود والنصارى اقول انما هو مشهور عن طايفة
من اليهود وهم اتباع يهودي يقال له ابو عيسى الاصبهاني كان في زمن ابي جعفر المنصور ثاني خلفا
بني العباس وقد ذكر الفقهاء ان الاذن من العيسوية لا يصير مسلما اما تيانه بالشهادتين لانهم
يعتقدون ان محمدا رسول الله الى العرب خاصة بخلاف غيرهم من الكفار المنكرين لرسالته صلى الله
عليه وسلم فان من اتى منهم بالشهادتين صار مسلما **قوله** لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم
لان شريعته قد نسخت ان قيل ورد في الصحيحين وغيرهما ان عيسى عليه الصلوة والسلام يضع الجزية
وقد قال المحققون ان معناه انه يبطل تقرير النصارى وغيرهم من الكفار بالجزية فلا يقبل منهم
لرفع السيف عنهم الا الاسلام لا غير ومن الشريعة المحمدية التقرير بالجزية فما معنى ذلك ان لم يكن
نسخا اجيب بان معناه ان نبينا صلى الله عليه وسلم قد بين ان التقرير بالجزية ينتهي وقت شريعته
بنزول السيد عيسى صلى الله عليه وسلم وان الحكم في شرعنا بعد نزوله عدم التقرير بها فعمله في
ذلك بشريعتنا لا بغيرها **قوله** فلا يكون اليه وحي ونصب احكام ينبغي ان يكون العطف فيه
تفسيريا ليكون المعنى انه لا يكون نصب احكام بوحي اليه بنصبها والا فقد ورد التصريح بانه
يوحى اليه بما ليس بحكم وانما هو ارشاد الطريق نجاة له وللمومنين في زمنه من شر ياجوج وما
جوج ففي صحيح مسلم في قصة نزول السيد عيسى وقتله الدجال وخروج ياجوج وماجوج ما لفظه فبينما هم
كذلك اذ اوحى الله تعالى الى عيسى بن مريم اني قد اخرجت عبادا لي لا يدان لاحد بقتالهم فحرز
عبادي الى الطور الحديث فقد صرح فيه بانه يوحى اليه **قوله** ويؤمهم ويقتدي بهم وفي صحيح
مسلم حديث يوافق هذا وحديث يخالفه اما الموافق فحديث ابي هريره في فتح قسطنطينيه وخروج

وخروج الدجال وفيه فبيناهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل
عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب الحديث ظاهر
في الامامة في تلك الصلوة واما المخالف فحديث جابر رضه لا يزال طايفة من امتي يقاتلون على الحق
ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى فصل لنا فيقول لا ان بعضكم
على بعض امرا تكرمة الله هذه ويمكن الجمع بينهما بان يكون صلى بهم اول نزوله تنبيها على انه
مقتد به في الحكم بينهم بشرعهم ثم دعا الى الصلوة فاشار بان يؤمهم المهدي اظهارا
لما اكرم الله تعالى به هذه الامة واما كونه افضل فلا يلزم منه بطلان الاقتدا بالغير
واما الاولوية بالافضلية فيعارضها حكمة اظهار تكرمة الله تعالى هذه الامة
بشريعتها كما نطق به الحديث **قوله** على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبيا
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا اما
رواية مائة الف ففي مسند الامام احمد عن ابي امامة عن ابي ذر بلفظ قلت يا رسول الله كم
عدد الانبيا قال مائة الف واربعة وعشرون الف الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جما غفيرا وسنده
ضعيف وقد مر من رواية محمد بن يحيى بن ابي عمر بلفظ مائة الف واربعة وعشرون الفا بيان
الرسل منهم في رواية احمد ثم رواه ابن حبان في صحيحه الا انه قال في الرسل ثلثمائة وثلثة عشر جما
غفيرا واما رواية مائتي الف واربع وعشرون الفا فلم ارها وقد ورد في مسند ابي يعلى
الموصلي بسند ضعيف عن انس رضه كان ممن خلا من اخواني من الانبيا ثمانية الاف والاسانيد بين
الروايتين لان مفهوم المخالفة انما يعتبر اذا لم يرد ما يدل على انه غير مراد وقد دلت
رواية مائة الف واربع وعشرين الفا على ان مفهوم الثمانية الاف وهي نفي ما زاد عليها
غير مراد **قوله** جمع الشرايط اي شرايط المقبول من البلوغ والعقل والعدالة والضبط وشرايط
العمل من عدم المعارض الراجح او المساوي وبيان الاجمال ونحوها **قوله** ويحتمل مخالفة الواقع
الاولى ان يكون قوله ويحتمل عطفا على قوله لا يفيد لا على قوله يقتضي لانه يوهم ان من الواجب
ما لا يحتمل موجبه مخالفة الواقع وهو مناف لقوله انه لا يفيد الا الظن فان قيل كونه لا يفيد
الا الظن يستلزم احتماله مخالفة الواقع فما نكتة التصريح به قلنا نكتته انه لما فيه هو

كالتمهيد

كالتمهيد لحل كلام المتن وهو كون الوارد في بيان عدد الانبيا من حيث هو خبر واحد لا يصلح
للتمسك به على تكثيره بخصوص الوارد وقد تضمنها كلام المتن فايضاحها حل لكلام المتن
والله اعلم **قوله** وهو اي مخالفة الواقع وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو قوله عدد
بناء على ان اسم العدد اسم خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان اي فاذا اخبر به عن معدود كقولنا
عدد الانبيا كذا وكان زايدا او ناقصا لزم كذب الاخبار بان يدخل في المعدود ما ليس منه
ويخرج عنه ما هو منه **قوله** وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله هذا مبني على ان النبي
والرسول بمعنى واحد وسيشكل التوفيق بينه وبين حديث ابي ذر حيث ذكر فيه
ان عدد الانبيا مائة الف واربع وعشرون الفا وعدد الرسل منهم ثلثمائة وبضعة عشر
ويمكن ان يجاب بان الجميع كانوا مبلغين عن الله فمن ليس مبعوثا منهم كان تبليغه على وجه
النصيحة للخلق والارشاد الى طريق الحق بان امروا بذلك دون ان يبعثوا الى الناس لا على وجه
الخصوص ولا على وجه العموم **قوله** هذا معنى النبوة والرسالة هو مبني على ما جرى عليه
الشارح تبعا لبعض العلماء وقدمنا الكلام فيه اوائل هذه الحواشي عند قوله والثاني
خبر الرسول **قوله** معصومون سياتي بيان حقيقة العصمة في مباحث الامامة **قوله**
عن سائر الذنوب اي باقيها **قوله** واما الخلاف متعلق بقوله بالاجماع وبقوله عند الجمهور
اي لا خلاف مطلق في انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده ولا بين الجمهور في
عصمتهم عن تعمد الكبائر وانما الخلاف في ان عصمتهم عن ذلك بدليل السمع او بدليل العقل
فالاول مذهب اهل السنة والثاني مذهب المعتزلة قالوا صدور الكفر او الكبيرة يودي الى النفرة
المانعة عن الانقياد وفيه فوت الاستصلاح الذي هو الغرض من البعثة ويرد عليهم
ان المعتاد في الظهور والكلام في الصدور واعلم ان المنقول هنا من الاجماع حكاه
في شرح المقاصد قول الجمهور خلافا للازارقة من الخوارج ولم يعتبر خلافهم هنا فنقل الاجماع
قوله واما سهوا مقابل لقوله وكذا عن تعمد الكبائر اي واما وقوع الكباير سهوا
فجوزه الاكثرون **قوله** كمهر الامهات وهو بفتح العين المهملة وسكون الهاء الزنا **قوله**
ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي اقتصر في النقل على الشيعة مع ان هذا هو

الذي ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض
والسبكي وزادوا فقالوا الا يقع عمدا ولا سهوا فدعوى الشارح الاتفاق على جواز غير صغاير
الخسة منتقد والله التوفيق **قوله** اي الغا الهلاك المخوف لان اظهار الاسلام ح القا بالنفس
الى الهلاك ورد بانه يودي الى اخفا الدعوة لان الاولى الاوقات بالتقية وقت الاعلان
بالدعوة **قوله** محمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او فيه للتنويع فيما وقع قبل البعثة
قتل السيد موسى عليه الصلوة والسلام القبطي واما قتل الخضر الغلام على القول بنبوته فبوحي
لقوله وما فعلته عن امري ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين كما دل عليه
باقي الاية وهو قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله فما ورد من منع
كون الخيرية بحسب الكمال في الدين لاحتمال كونها بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم مردود
بانه خلاف ما تدل عليه الاية **قوله** وذلك اي كمالهم في الدين تابع لكمال نبيهم على وجه اللزوم
العادي كما يفصح عنه الاستقرا والمراد بالكمال هنا الاكملية فيكون نبيهم افضل لكونه **قوله**
انا سيد ولد ادم لفظ الحديث في صحيح مسلم وسنن ابي داود والترمذي انا سيد ولد ادم
لانه بالافراد وحينئذ فالقول بانه لا يدل على كونه افضل من ادم مردود بان المراد ولد
ادم نوع الانسان فالمعنى انا سيد الناس كما ورد في صحاح الصحيحين انا سيد الناس يوم
القيمة وفي مسند احمد حديث وانا سيد الناس يوم القيمة ولا فخر على ان اخر الحديث في رواية
الترمذي يدل على فضله على ادم صلى الله عليه وسلم فان لفظه انا سيد ولد ادم يوم
القيمة ولا فخر وبيدي لوا الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي وفي
حديث اخرجه الترمذي ايضا وانا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر **قوله**
والملائكة جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية تظهر في صور مختلفة
وتقوى على افعال شاقة **قوله** العاملون بامره اشارة الى عصمتهم كما قال تعالى لا
يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون فيجب الايمان بهم وبانهم كذلك **قوله** بدليل
صحة استثنائه منهم اي لان الاصل في الاستثنا ان يكون متصلا وايضا فلو لم يكن منهم
لم يكن امرهم بالسجود لادم امرا له فكيف فسق عن امر ربه بالتخلف اللهم الا ان يقال امر الاعلى

بالسجود

بالسجود امر للادنى **قوله** ح استثناوه منهم تغليبا على معنى انه امر جماعة منهم
ابليس بالسجود واطلق عليهم لفظ الملائكة تغليبا وبهذا الاعتبار يكون الاستثنا متصلا
وبدون هذا الاعتبار يكون منقطعا ويويد كونه ليس من الملائكة عنصرا حديث
مسلم خلقت الملائكة من نور وخلقت الجان من نار وخلق ادم مما وصف لكم **قوله**
بل في اعتقاده اي اعتقاد انه جائز ما دون فيه من قبل الله تعالى **قوله** والعمل به اي
بنا على انه يتضمن الكفر فلا ينفك عنه اذ لا تؤثرونه والذي جرى عليه اصحابنا الشافعية
انه كبيرة بنا على انه لا يستلزم الكفر اذ قد تؤثرونه **قوله** ولله تعالى كتب انزلها
ورد في بعض طرق حديث ابي ذر قلت يا رسول الله كم كتابا انزل الله فقال مائة
كتاب واربعة كتب انزل الله على شيث خمسين صحيفة وعلى خنوخ ثلثين صحيفة وعلى
ابرهيم عشر صحايف وعلى موسى قبل التورية عشر صحايف وانزل التورية والانجيل والزبور
والفرقان اخرجه ابن حبان والاجري وهذا الحديث خبر واحد فالاولى ان لا يدخل به في وجوب
اعتقاد المعين فقط وذلك نظير ما مر في عدد الانبيا بل بحسب جزم العقيدة بما ورد
القران العظيم الكريم من انزال التورية والانجيل والزبور والفرقان ومن انزال
صحف على ابرهيم وصحف على موسى واما ما عدا ذلك فيومن به اجمالا **قوله** وهو واحد اي من
حيث انه كلام الله وهو صفة لله سبحانه وان تعدد النظم المقروّ المسموع الدال عليه
فكان نظم التورية غير نظم الانجيل ونظم القران الكريم غيرهما واعلم ان ذلك لا ينافي تنوع
الكلام في الازل الى الامر والنهي وغيرهما لانه بحسب التعلقات لا بحسب الذات كما قرر في محله
لا يتصور فيه تفضيل اي من حيث هو كلام الله اي صفته القائمة بذاته المقدسة وهذا هو
الاصل فيما ذهب اليه الاشعري ومن وافقه من انه لا يقال في كلام الله تعالى ان بعضه
افضل من بعض وذلك ان الكلام النفسي لا يوصف بتبعض ولا تعدد في ذاته ويحتمل
ان يكون ذلك قد طرد في النظم دفعا لايهام التفاضل في مدلوله اعني النفسي كما طرد المنع
من القول بان اللفظي مخلوق خشية ايهام خلق النفسي بل ظاهر كلام من نقل عن الاشعري و
موافقيه المنع من التفاضل في اللفظي وممن نقل ذلك عنهم القاضي عياض والامام النووي وابو عبد الله

المعنى

القرطبي واما من اجاز التفضيل فانما اراد النظم متمسكا بالاحاديث الصحيحة المصرحة بتفضيل
بعض الاي وبعض السور كقوله صلى الله عليه وسلم لابي بن كعب يا ابا المنذر اتدري اي اية من
كتاب الله معك اعظم قلت الله ورسوله اعلم قال يا ابا المنذر اتدري اي اية من كتاب الله
معك اعظم قلت الله لا اله الا هو الحي القيوم فضرب في صدري وقال ليهنك العلم يا ابا منذر
اخرجه مسلم وابو داود وقوله صلى الله عليه وسلم لابي سعيد بن المعلى لاعلمنك اعظم
سورة في القران ثم فسرها له بسورة الحمد لله رب العالمين اخرجه البخاري وابو داود
وغيرهما **قوله** لما انه انفع اي لقارئه وسامعه اعتقادا كسورة الاخلاص او عملا
كسورة العصر كلتاهما بالنسبة الى سورة تبت يدا ابي لهب وان كان نفعها عظيما من وجوه
منها اعتبار من لم يطع الاوامر الالهية بحال ابي لهب من اخبار رب العزة والعظمة بخسرانه
على وجه التاكيد وما فضح به من مصير خزيه متلوا مكررا ابدا وما يؤول اليه امره
في الاخرة من العذاب المقيم **قوله** وبعض احكامها ذهب بعضهم الى نسخ جميع احكامها
وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فشرع متجدد مخصوص بنا وعليه وعلى
سقوطهم منها بالتبديل بنى القاضي حسين ما قاله من جواز الاستنجاء باوراق التورية والانجيل
فانه علله بان حرمته كونها كلام الله تعالى قد زالت بالنسخ والتبديل **قوله** ثابت بالخبر المشهور
يفيد ان العروج من السما الى ما شاء الله العروج به تعالى من العلا ثابت بالخبر المشهور من الاحاد
وان كان بعض تفاصيل ما اليه العروج ثابتا بغير المشهور كما سياتي في الشرح **قوله** انما يبنى على
اصول الفلاسفة من امتناع الخرق والالتئام على الافلاك وقد بين الشارح بطلانه **قوله**
قوله صح على كل ما يصح على الاخرى من الخرق والالتئام وقطع المسافة البعيدة في الزمن اليسير
كالشمس **قوله** وروي عن عايشة الخ قد بين القاضي عياض في الشفا ضعف الاحتجاج بما روي
عن عايشة من وجوه منها انها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء ولا في سن من يضبط
لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس سنين على المرجح والظاهر انها
انما قالت ذلك استبعادا **قوله** واحتج بان المراد الرؤيا بالعين نقله ابن عطية عن جمهور المفسرين
قال وسميت الرؤية في هذا التاويل رؤيا لانهما مصدران من راى وهذا الجواب بعد تسليم ان الرؤيا

هي رويا المعراج

هي رؤيا المعراج فقد ذهب ابن عباس الى ان الرؤيا هي رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم
انه يدخل مكة مع محلقين ومقصرين فجعل زمن الحديبية فصده المشركون فافتتن بعض
الناس بذلك فنزلت الاية وقيل هي رؤياه هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل غير ذلك
ومن اراد اسباغ الكلام في امر المعراج فعليه بكتاب الشفا للقاضي عياض ومبسوطات
شروح الحديث **قوله** ثم الصحيح انه انما راى ربه سبحانه بفؤاده لا بعينه هذا
مذهب جماعة من المتكلمين والفقها والمحدثين وقد نقل عن ابن عباس والاشهر عنه انه
صلى الله عليه وسلم راى ربه بعينه والى هذا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه
كما نقل ذلك عنهم القاضي عياض في الشفا ووجهه انه لا استحالة للرؤية وقد دلت الظواهر على
وقوعها واثبتها ابن عباس وغيره ومثلهم لا يقول ذلك من قبل الراي وقد نقل عن سعيد بن جبير
التوقف في المسئلة **قوله** حسب ما يمكن الشين هو بفتح السين وقد تسكن اي قدر ما يمكن ونصبه قدر
على انه نعت لمصدر محذوف التقدير معرفة قدر ما يمكنه **قوله** الا انهماك اي التوغل في اللذات
والشهوات استدراجا اي ان وقع على وفق مقصوده ولا ينتبه لاهانته كما يحكى ان مسيلمة دعا
لاعور ان تصح عينه العورا فعميت وقد تظهر الخوارق على يد عوام المسلمين وتسميتهم تخليصا لهم من
المحن وهو ما كرم الله تعالى به النبي صلى الله عليه وسلم النبوة ومعجزة وهو ما ظهر بعد دعوى النبوة كما مر وكرامة
للولي ومعونة واستدراج واهانة **قوله** الامر المشترك اي بين الاحاد وهو اكرام الولي بخرق العادة
له فقد اوفرت كتب لكرامات الاوليا كالحلية لابي نعيم وكتاب كرامات الاوليا لابي محمد الحسن بن محمد
الخلال وغيرهما وقد تضمنت كتب السير والتواريخ من ذلك ما لا يكاد يحصى **قوله** بعض جزئياته الاولى م
عوده الى الكرامة والتذكير باعتبار المعنى فانها كما قدمه امر خارق للعادة **قوله** اصفر هو بلفظه
وفتح الصاد المهملة قال في القاموس وابوه برخيا بفتح الموحدة وسكون الرا وكسر الخا المعجمة
وقيل بالالف بالتحتية **قوله** كما نقل عن جعفر ابن ابي طالب الطاهر انه وهم نشا من اشتهاره بالطيار وانما
قيل له الطيار لانه لما اخذ الراية في غزوة موتة بيمينه فقطعت ثم اخذها بيساره فقطعت
فاحتضنها حتى قتل ابدله الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما في الجنة روى ذلك عبد الرزاق
باسناده الى سعيد بن المسيب عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا وفي البخاري عن ابن عمر انه كان اذا

سلم على عبد الله بن جعفر قال السلام عليك يا ابن ذي الجناحين و روى الترمذي من حديث
ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم رايت جعفرا يطير في الجنة مع الملائكة ثم تسبيح قصعة
كانت بين يدي سلمان وابي الدردا اخرجه البيهقي في دلائل النبوة قوله بينا رجل بينا باشباع
الفتحة الزائدة ظرف زمان لازم للاضافة الى الجملة الاسمية وفيه معنى المجازاة فلذا لم يكن
له بد من الجواب فان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجاة فالعامل في الظرف الجواب والا فالعامل فيه معنى
المفاجاة قوله فقال الناس اي تعجبا عند سماع القصة بقرة تكلم بحذف احدى التائين والاصل تتكلم وقصة
كلام هذه البقرة في الصحيحين من حديث ابي هريرة وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فاني اومن
بهذا انا وابو بكر وعمر وما هما ثم قوله مثل روية عمر وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند
اخرج هذه القصة البيهقي في دلائل النبوة وابن مردويه وغيرهما قوله وكشرب خالد السم اخرجه
ابو يعلى من وجه ولفظه في بعضها اتى خالد بن الوليد الحيرة اتي بسم فوضعه في راحته ثم سمى
وشربه فلم يضره وذكره الكلاعي في سيرته ابسط من هذا قوله وكجريان النيل بكتاب عمر اخرجه
عمر بن محمد الملائي في سيرته وغيره قوله المعتزلة المنكرون احترازا عن المعتزلة غير المنكرين
وهم الاقلون فان المانعين منهم هم الاكثر كما في شرح المقاصد قوله اشار الى الجواب بقوله الخ
الجواب المشار اليه هو انه لا اشتباه لان الكرامة غير مقارنة لدعوى الرسالة بخلاف المعجزة
وجه الاشارة الى الجواب في كلام المتن كون الكرامة لواحد من امة الرسول والمعجزة للرسول قوله
بخلاف الولي فانه لا يقطع بكونه وليا كما هو موجب الكرامة بل من شانه الخوف من ان يكون الخارق
استدراجا ومن سوء الخاتمة والعياذ بالله ولا يكون اظهار الولي خوارق العادات عن قصد واختيار
وكلام الشارح يحتمل هذا المعنى ويحتمل ان يكون معناه ان من قصده اظهار خوارق العادات بدءا
اي غير مقيد بقصد وقد يظهر عليه دون قصد وهذا اقرب لان لم يرض الاول في شرح
المقاصد وعبارته ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي ثم نقل عن
الامام ان ذلك غير سديد قوله لخلوه عن دعوى من ظهر ذلك من قبله عدل عن الاختصار بقوله
عن دعوة النبوة لينبه على ان ظهور الخارق مقرونا بدعوى غيره النبوة له كاقترانه بدعوى النبوة
قوله ملحق المعجزات هو اظهارها على يده للتصديق الله تعالى اياه والاحسن ان يقال بعد الانبياء

بيان

ليدل على ان المراد البعدية في الفضل لا في الزمان ليوافق ما رواه الدارقطني والمخلص
الذهبي من حديث ابي الدردا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال له ما طلعت شمس ولا غربت
على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر وهو يدل على انه افضل من امم سائر الانبيا قوله لا بد من
تخصيص عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام انما لم يذكر ادريس والخضر والياس عليهم الصلوة والسلام
لان ادريس حي في السماء لم يرد نزوله الى الارض والمراد على الارض كما يدل عليه ما مر
من كلام الشارح وللخلاف في حياة كل من الخضر والياس قوله لم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم اي والا فهو مفيد له استنباطا لانه يفيد التفضيل على الصحابة وهم افضل
من التابعين ومن بعدهم والافضل من الافضل افضل وينبه على هذا القصر الشارح بالاخص
مما مر قوله ثم عمر الفاروق في تهذيب النووي عن عايشة قالت سمى النبي صلى الله عليه
وسلم عمر بالفاروق قال النووي واتفقوا على تسميته بالفاروق وروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه وهو الفاروق الذي فرق الله تعالى
به بين الحق والباطل قوله ثم عثمان ذو النورين يدل للترتيب بين عمر وعثمان وفضل
عثمان على غير عمر ما رواه البخاري وابو داود والترمذي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال كنا
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم لا نفاضل بينهم وفي رواية لابي داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم
حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وقد روى الطبراني عن عصمة قال لما ماتت بنت
النبي صلى الله عليه وسلم التي تحت عثمان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجوا عثمان
لو كان عندي ثالثة لزوجته وما زوجته الا بوحي من الله عز وجل وروى الطبراني ايضا
عن عثمان قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم حين زوجني ابنته الاخرى لو
ان عندي عشرا لزوجتكهن واحدة بعد واحدة فاني عنك راض وفي اسناد الاول
الفضل بن المختار ضعيف وفي اسناد الثاني محمد بن زكريا الغلابي ضعفه الجمهور
وقوله ثم علي يقتضي تقدم عثمان عليه هو مذهب اهل السنة واليه ذهب الشافعي واحمد كما

رواه البيهقي في كتاب الاعتقاد عنهما وكافة ائمة المحدثين والفقهاء وكثير من المتكلمين
كما قاله القاضي عياض وهو الذي قال به الاشعري والقاضي ابو بكر ولكنهما اختلفا في التفضيل
بين الصحابة هل هو على سبيل القطع او الظن فالذي مال اليه الاشعري انه قطعي والذي مال
اليه القاضي ابو بكر واختاره امام الحرمين في الارشاد انه ظني وذهب اهل السنة من اهل
الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان ووجد عن مالك التوقف
من تفضيل احدهما على الاخر وحكى عنه القاضي عياض انه رجع الى موافقة الاكثر وكلام الشارح
الاتي مائل الى التوقف ومن هنا يظهر لك ان مراد الشارح بالسلف في قوله على هذا وجدنا
السلف اكثر اهل السنة اما قوله وكان اهل السلف في قوله على هذا وجدنا السلف
اكثر اهل السنة اما قوله وكان السلف باداة التشبيه فهو ميل الشارح الى ان ما في
الملاك النقل عن السلف انهم فاضلوا بين الائمة الاربعة مقيد بما عدا التفضيل بين
عثمان وعلي ويشهد له ما حكاه الماوردي عن المدونة ان مالكا سئل عن علي وعثمان
فقال ما ادركت احدا ممن اقتدي به يفضل احدهما على الاخر **قوله** ثم علي المرتضى من
عباد الله لم يبين ارتضي لماذا والظاهر انه ارتضاه بعد عثمان للخلافة ففي تهذيب
النووي عن سعيد بن المسيب لما قتل عثمان جاءت الصحابة وغيرهم الى دار علي رضي الله
عنه فقالوا نبايعك فانت احق بها فقال انما ذلك الى اهل بدر فمن رضوا به فهو الخليفة
فلم يبق احد حتى اتى عليا فلما رأى ذلك بايعهم **قوله** وجدنا دلائل الجانبين اي القائلين
بتفضيل عثمان والقائلين بتفضيل علي لا التفضيل بين الشيخين وغيرهما كما ينبه
على ذلك قوله بعد ان السلف جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين
قوله ومحبة الختنين اي الصهرين وهما عثمان وعلي تثنية الختن بفتح الخاء المعجمة
والمثناة الفوقية وهو الصهر **قوله** وان اريد كثرة ما يعد من العقول من الفضائل
فلا عبارة محتمله لا افصاح فيها بالمفضل منها وكان نكتة الاجمال والله اعلم
ميله الى التفضيل على ان المراد بالافضلية الشق الثاني كما صرح به بعض من كتب
على الشرح مع ما في التصريح بذلك من الاحتراز على مخالفة جمهور اهل السنة قال شيخنا

قدوة

قدوة الحفاظ ابو الفضل العسقلاني في كتابه الاصابة وروي عن كل من الامام احمد و
النسائي وغيرهما انه قال لم يرو لاحد من الصحابة من الفضائل ما روي لعلي رضي الله عنه وغيرهم
قوله وذلك لان الصحابة اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني
ساعدة وهذه القصة في صحيح البخاري مكررة وفي غيره والذي اورده الشارح تلخيصها
ومتابعة علي لابي بكر رضي الله عنهما على رؤوس الاشهاد بعد التوقف مذكور في صحيح البخاري
وغيره ايضا وسبب التوقف مبين في الصحيح ايضا وحاصله ان عليا رضي الله عنه عتب على الاستبداد
بعقد البيعة دون حضوره ومشاورته هو واقاربه لمكانهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا طعنا في ولاية ابي بكر كما يعرف ذلك من راجع القصة من صحيح البخاري وغيره **قوله**
دعا عثمان واملى عليه كتاب عهده لعمر ساق ذلك الكلاعي في سيرته وغيره وفي الموطأ ذكر استخلاف
ابي بكر لعمر مختصرا **قوله** وان كان عمر ممن سمعنا علي عليه صدق فاسمه لانفاسة **قوله** ثم استشهد
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة قصة الشورى في صحيح البخاري وغيره
قوله في بيعة علي رضي الله تعالى عنه فاجتمع كبار المهاجرين والانصار قال الحافظ ابو عمر بن عبد
البر اجمع على بيعته المهاجرون والانصار الا نفرا منهم وتخلف عنه معاوية في اهل الشام **قوله**
وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وذلك
ان معاوية طلب بدم عثمان رضي الله عنه لما بينهما من نوع العمومة وقصد ان يسلم علي رضي الله
تعالى عنه قتلة عثمان الله على الفور وذكر انه ان سلمهم اليه بايع له ورأى علي رضي الله عنه
ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة
وتفاقم الفتن والامهال بتسليمهم لتحقق تمكنه وبتتبعهم هو الصواب فان بعضهم عزم على
الخروج على علي رضي الله عنه وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان كما هو معروف
في كتب التواريخ **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون اخرجه ابو داود
والترمذي والنسائي وابن حبان بالفاظ متقاربة المعنى منها لابي داود خلافة النبوة
ثلاثون ثم يؤتي الله الملك من يشاء ومنها للترمذي الخلافة في امتي ثلاثون سنة ثم ملك
بعد ذلك وقد ورد لاحمد وابي داود الطيالسي وغيرهما احاديث فيها ذكر خلافة النبوة

بعده صلى الله عليه وسلم دون تقدير بمدة وقوله ثم تصير ملكا عضوضا قال الازهري اى
عسف وظلم كانه يعض على الرعايا قوله وقوله وقد استشهد علي رضي الله عنه على
راس الثلاثين سنة من وفاة من حياة النبي صلى الله عليه وسلم فيه نظر لان وفاة النبي
صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشر من الهجرة ووفاة علي رضي الله تعالى عنه سابع
عشر رمضان سنه اربعين فكانت قبل راس الثلاثين لسته اشهر وانما تكملت ثلثين عدة الحسن
بن علي رضي الله عنه فانه ولي لما استشهد علي رضي الله عنه واقام يدعو الى نفسه سته اشهر
ثم ترك الامر لمعاوية على ان يكون الامر له بعد معاويه وحقق الله قول نبيه صلى الله عليه وسلم
ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين كما في الصحيح فكان
تركه الامر لمعاوية في ربيع الاول سنة احدى واربعين على راس ثلثين سنه من وفاة خير الخلق
صلى الله عليه وسلم وقيل في جمادى الاولى من السنة المذكورة فالثلثون تقريب قوله الخلافة
الكاملة اى التي كانت على منهاج النبوة في تاكيد الدين بقتال اهل الردة في زمن الصديق ونشر
الدعوة للاسلام في الاقطار وفتح البلاد في خلافة الصديق ثم الفاروق ثم عثمان وقتال
البغاة والخوارج في زمن علي وحقن الدما وجمع كلمة المسلمين بعد الاختلاف في ايام الحسن
رضي الله عنهم اجمعين قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعا اى لا على الله سبحانه اصلا ولا
على الخلق عقلا خلافا لبعض الشيعة في قولهم بالوجوب على الله سبحانه ولبعض المعتزلة في قولهم بالوجوب
على الخلق عقلا وسمعا حديث من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية لم اقف
عليه بهذا اللفظ ولكن بمعنى منه ما رواه الحاكم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ من
خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه حتى يراجعه ومن مات وليس عليه
امام جماعة كانت موتته موتة جاهلية ورواه مسلم بلفظ من خلع يدا من طاعة لقي الله
تعالى يوم القيمة ولا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية والميتة
بالكسر بنا للنوع وبهذين الحديثين ونحوهما يظهر لك ان قول بعض من كتب على هذا الشرح
ان المراد بامام زمانه في الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم عجيب قوله كما في عهد الاتراك
اي كما حصل انتظام في عهد الاتراك بالنسبة الى عموم رياستهم لاهل الاقاليم التي حكمهم

اذ ليس

اذ ليس من الاتراك من اتصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام ولعله يعني بالاتراك دولة
العادل نور الدين الشهيد ومن انتمى اليه وهو صلاح الدين وان كان كرديا لكن الحق انهما
كانا في زمن الخليفة الناصر لدين الله وفي اثنا دولة من قبله وشوكة الخلافة باقيه وتقلدا
من الخليفة اذ ذاك وكانا يكاتبانه بما يتفق لهما من الفتوح ونحوها قوله فيعصي الامة كلهم
اي لتركهم الواجب وقد اجيب بان المعصية انما تكون بتركهم من قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار
لا سيما عند من يشترط في الامام الاجتهاد وهو الجمهور والمجتهد مفقود في هذه الاعصار وبهذا
الجواب يندفع الاشكال المشار اليه بقوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل اي من
جهة انه لم يبق بعدهم قرشي انما تغلب متغلبون على كل ناحيه فيعصي الامة كلهم لما مر ووجه
الاندفاع الذي اشرنا اليه ظاهر قوله مستطر افتتح الظا قوله ثم ابنه علي الرضي هو ابو الصادق
قوله ثم ابنه محمد التقي بصيغة فعيل من التقوى وابنه على النقي نسبة الى النقا بالنون والقاف قوله ثم
ابنه العسكري نسبة الى العسكر وهي مدينة سر من راى وسبب تسميتها العسكر هو ان المعتصم
لما بناها انتقل بعسكره اليها فقيل لها العسكر وسبب نسبته اليها انه نشأ بها لان المتوكل
احضر اباه ابا الحسن عليا التقي من المدينة واقره بسر من راى فاقام بها عشرين سنه واشهر
الى ان توفي بها فنسب ولده اليها وكان هو ايضا ينسب اليها ذكر ذلك ابن خلكان وكل من هولا
السادة ترجمة شهيرة في كتب التاريخ واما ابو القاسم محمد الحجة القائم بن الحسن العسكري فهو
الذي يزعم الشيعة انه المنتظر وهو صاحب السرداب عندهم يزعمون انه دخل السرداب في دار
ابيه وامه تنظر اليه فلم يخرج اليها وان عمره حين دخوله كان تسع سنين وقوله وعدمه الضمير للامام
حديث الائمة من قريش رواه احمد باسناد جيد كما قاله المنذري ورواه الحاكم في المستدرك
والبيهقي في السنن من حديث علي رضي الله عنه وقال البيهقي ان اسناده ثقات لا مطعن فيهم
ورواه ابو يعلى والطبراني وفي الصحيحين وغيرهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما لا يزال هذا
الامر في قريش ما بقي من الناس اثنان قوله لكن لما رواه ابو بكر محتجا به ورد احتجاج ابي
بكر به في مسند احمد من رواية حميد بن عبد الرحمن الحميري ورواه ابو عبيد بن حرب به مرسلا
وغيرهما قوله فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانه هو الذي عليه الاكثر وقيل انهم ولد فهر بن مالك

وصححه الحافظ الدمياطي وتبعه على ذلك شيخ شيوخنا الحافظ ابو الفضل بن الحسن في الغنية
السير وقال اما قوس فالاصح فهر جماعها ولا كرون النصر في نسب ابي بكر رضي الله تعالى
عنه ابن عمرو ابن كعب بن لوى كذا في النسخ وفيه اسقاط اربعة من ابائه فان كعبا والد
عمرو هو كعب بن سعيد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى فسقط من كعب الى كعب وكانه سهو من ناسخ
وانتشر ونسب الصديق يلاقي نسب النبي صلى الله عليه وسلم في كعب **قوله** في نسب عمر رضي الله
تعالى عنه رياح بكسر الرا المهملة بعدها مثناه تحتيه واخره حا مهمله ورزاح بفتح الرا المهمله
والزاى المعجمة **قوله** مع عدم القطع بعصمته اعترض بان الشرط هو العصمة لا العلم بها
وعدم القطع بها انما في الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعه
ولو كان ظاهرا لم ينقل على وجه يفيد القطع لتوفر الدواعي على نقل اتصافه بشروط الامامة
ردا على المخالفين ومما يدعوا الى نقل عصمته خاصته فقصد نظمها في سلك مناقبه فلما لم ينقل
كذلك دل ذلك على انها غير شرط **قوله** احتج المخالف وهم الشيعة بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين اي من جهة ان الاية في الامامة فان صدرها واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن
قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين **قوله** وغير المعصوم
ظالم اي اما لنفسه ان ارتكب ذنبا ضرره قاصر على نفسه واما لغيره وهو ظاهر **قوله** والجواب
اي منع كون غير المعصوم ظالما اذ الظلم ليس بمجرد ارتكاب الذنب بل ارتكاب ذنب يسقط العدالة
فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ قد يكون ما ارتكبه صغيرة دون اصرار فلا تسقط
عدالته او يرتكب ما يسقطها لكن يتوب فتقبل توبته فلا يلزم كونه ظالما بعد التوبه وان كان
غير معصوم هذا وقد اجيب ايضا عن الايه بان المراد بالعهد فيها عهد النبوة كما عليه اكثر
المفسرين او كثير منهم **قوله** وحقيقة العصمة اى عندنا معشر اهل السنة بنا على اصلنا من
اسناد الاشيا كلها الى الفاعل المختار ابتدا ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته
واختياره خلافا لما ذهب اليه الحكما بنا على اصلهم من الايجاب والاستعداد القوابل
من انها ملكة تمنع عن الفجور ومن عبر من اصحابنا بالملكة فانما مراده انها امر يحصل بمحض اللطف
والفضل من الله تعالى للعبد فيه قدرة فعل الخير ولا يخلق فيه الذنب فيكون ذلك كالوجر عن المعصية

قوله

111

فقول الشارح وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى الخ مراده ان حاصل المعنى فيهما واحد
وهذا لا ينافي تعريفها بانها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها فان تلك الملكة منها يعبر
باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضله ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة
لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل **قوله** تحقيقا للابتلا متعلق بقوله مع بقا الاختيار
فالكل بمنزلة امام واحد اي في تعيين من يتعين للامامة فان الامام لو عين اسما بعد
اليه كان له ذلك وتعين من عينه وهولاء منصوصون من سيدنا عمر رضي الله عنه
ليعينوا واحدا منهم فهم قايمون مقامه في ذلك ومعنى الشورى ان يتشاوروا
فيتفقوا على نصب واحد منهم بحيث لا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين ولا
اشكال مع ذلك يحتاج الى ما اجاب به الشارح والله التوفيق **قوله** سايسا اى مالكا
للتصرف قال في الصحاح سست الرعية سياسة وسوس الرجل امور الناس على ما لم يسم
فاعله اذا ملك امرهم **قوله** على عباد الله متعلق بالجور ويصح تعلقه بمحذوف هو نعت
للظلم تقديره الواقع على عباد الله وليس متعلقا بلفظ الظلم **قوله** والسلف كانوا ينقادون
لهم امتثالا لما وردت به السنة في الصحيحين من حديث ابن عباس يرفعه من راى من اميره
شيا يكرهه فليصبر فانه ليس احد يفارق الجماعة شبرا فيموت الا مات ميتة جاهلية
ولمسلم من حديث عوف بن مالك الاشجعي الا من تولى عليه وال فراه ياتي شيا من معصية الله
فليكره ما ياتي ولا ينزع يدا من طاعة ولمسلم والترمذي من حديث وايل بن حجر ان سلمة
بن يزيد الجعفي سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ارايت ان قام
علينا امرا يسالون حقهم ويمنعونا حقنا قال اسمعوا واطيعوا فانما عليهم ما حملوا وعليكم
ما حملتم **قوله** والمسطور في كتب الشافعيه تنبيه على انه المعتمد عندهم لا ما عند ابي حنيفة
عن حديث صلوا خلف كل بر وفاجر اخرجه الدارقطني واللفظ له والبيهقي من حديث
مكحول عن ابي هريره وزاد وجاهدوا مع كل بر وفاجر وهو منقطع لان مكحولا لم يلق ابا
هريره قاله الدارقطني ووصله صاحب الفردوس من حديث انس بلفظ صلوا خلف كل
امير بر وفاجر وروى ابو داود باسناده الى مكحول عن ابي هريره يرفعه الجهاد واجب عليكم

مع كل امير برا كان او فاجرا والصلوة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان
عمل الكبائر وهو منقطع كما مر قوله محمول على الكراهة هذا عند المعظم لا عند جميع السلف
فان مالكا رضي الله عنه ذهب الى انه لا تصح الصلوة خلف الفاسق بجوارحه لا باعتقاده
وهو معتمد عند المالكية والصحيح من مذهب احمد انه لا يصح الاقتدا بالفاسق ولو كان
باعتقاده حديث لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة لم اجده بهذا اللفظ
ولكن في اخر الحديث السابق من رواية ابي داود باسناده الى مكحول عن ابي هريرة بعد اللفظ
الذي قدمناه ما لفظه والصلوة واجبة على كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر
قوله امثال هذه المسائل يعني قوله الامام لا ينعزل بالفسق وقوله نصلي خلف كل بر وفاجر
ونصلي على بر وفاجر ونحوها وليس المراد ما يتناول مباحث الامامة كما لا يخفى بدليل
عده الامامة من مقاصد علم الكلام ولاخراجه هذه المسائل عن علم الكلام والتحقيق
ان مباحث الامامة من الفقهيات كما اشرنا اليه اوائل هذه الحواشي لكن لما شاع بين
الناس اعتقادات فاسدة وظهر من اهل البدع والاهواء تعصبات فيها زيادة تفضي
الى رفض كثير من القواعد الاسلامية ونقض بعض العقائد الدينية والقدح في الخلفاء الراشدين
الحقت تلك المباحث بالكلام وجعلت من مقاصده صونا للائمة عن طعن المبتدعة
وعونا لمن قصر فهمه عن درء شبه المبتدعة ورد مطاعنهم قوله مما خالف فيه المعتزلة كنفع
دعا الاحيا للاموات او الشيعة كقولهم في الائمة ومنعهم المسح على الخفين هذا في الفرعيات
قوله او الفلاسفة لا يخفى ان خلافهم في الاعتقاديات ولعله قصد خلافهم فيما اخبر به النبي
صلى الله عليه وسلم من امارات الساعة كطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى من السماء
ونحوها والملاحدة جمع ملحد وقد ذكر الشارح معنى الالحاد قوله او غيرهم من اهل البدع اي
كالكرامية فانهم يقولون بجواز فضل الولي على النبي حديث لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
الحديث هو في الصحيحين وغيرهما والنصيف بفتح النون وكسر الصاد المهملة نصف بالتحتية لغة
في النصف حديث اكرموا اصحابي فانهم خياركم هو طرف من حديث تتمته ثم الذين يلونهم
ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة

فليلزم

فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين ابعد ولا يخلون رجل بامراة فان
الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مومن اخرجه النسائي من حديث
عمر رضي الله تعالى عنه بسند صحيح حديث الله الله في اصحابي الحديث اخرجه الامام احمد
بسند جيد والترمذي وقال غريب كلاهما من حديث عبد الله بن مغفل المزني قوله
فبحبي احبهم اي فبسبب حبي احبهم لان حبهم من حيث هم صحابة لا يكون الا بسبب حبه صلى الله
عليه وسلم والكلام في فببغضي ابغضهم على هذا المنوال قوله ولان النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة روى ابو داود والترمذي من حديث
سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لا تلاعنوا بلعنة الله ولا
بغضبه وفي الصحيحين من حديث ثابت بن الضحاك يرفعه لعن المومن كقتله و
الاحاديث بمعنى ذلك متعددة والا اي وان لا يكن مما خالف الادلة القطعية فبدعة
وفسق اطلاق كون الطعن فسقا مقيد بما اذا لم يكن عن اجتهاد فقد قال علي رضي الله عنه
اهل الشام اخواننا بغوا علينا قوله حين امر بقتل الحسين قال الامام الغزالي لم يثبت
ان يزيد امر بقتل الحسين قوله واتفقوا على جواز اللعن على من قتله وعلى من امر به اي على وجه
التعميم دون تعيين الانسان ليكون من باب لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبايعها
ومبتاعها الحديث رواه ابو داود وابن ماجه وقد اقدم الشارح على التصريح بلعن
يزيد على التعيين مستندا الى تفاصيل ما نقل عنه من رضاه بقتل الحسين رضي الله عنه
واستبشاره وقد تواتر القدر المشترك بينهما ولعل هذا بالنسبة الى اطلاع الشارح
واما نحن فلم يصح عندنا عن حد الشهرة الى التواتر ولكن ان ثبت ما نسب اليه من انه
قال ليت اشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الاسل فذلك موذن بالكفر
وبالجملة فالاولى لمن لم يثبت عنده ذلك قطعا الامساك اذ لا خطر في السكوت عن
لعن ابليس فضلا عن غيره قوله بل في ايمانه اي بل لا نتوقف في انتفا ايمانه ٥
قوله حيث قال صلى الله عليه وسلم ابو بكر في الجنة الحديث اخرجه بهذا اللفظ
الترمذي وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف واخرجه بنحوه احمد من حديثه

ايضا واخرجه الترمذي من حديث سعيد بن زيد يرفعه ولفظه عشرة في الجنة
ابوبكر في الجنة وعمر وعلي وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة و
سعد بن ابي وقاص قال الراوي فعد هؤلاء التسعة وسكت عن العاشر فنشدوه الله
فذكر نفسه وقد ورد بنحو معناه روايات تعرف بمراجعة صحيح مسلم والسنن الاربعة
قوله لما ورد في الحديث الصحيح ففي صحيح البخاري انه صلى الله عليه وسلم قال
لفاطمة رضي الله عنها اما ترضين ان تكوني سيدة نساء اهل الجنة وروى الترمذي
عن حذيفة حديثا في اخره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا ملك نزل
لم ينزل الارض قط قبل هذه الليلة استاذن ربه ان يسلم علي ويبشرني ان فاطمة
سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وورد الحديثان
من طرق اخرى **قوله** ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه يريد من سائر الصحابة
سوى من ذكر ولا شك ان من مات على الكفر من مشركي قريش فلا نشهد وغيرها نشهد له
بالنار بعينه واما الا نشهد بالجنة الا لمن ذكر فممنوع بل قد وردت نصوص في اخرين
من الصحابة فنشهد لهم بالجنة مستندين الى تلك النصوص منهم عبد الله بن عمرو بن حرام والد
جابر وسائر شهداء احد وهم سبعون لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الى قوله يستبشرون بنعمة من الله وفضل ومنهم
حذيفة وجعفر بن ابي طالب وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله
بن سلام وثابت بن قيس بن شماس وسعد بن معاذ وعكاشة بن محصن وسائر
اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة وهم الف واربعمائة والاحاديث
في ذلك كله تعرف بمراجعة كتب الحديث كالصحيحين والسنن وغيرها **قوله**
سئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين الحديث رواه مسلم من حديث
شريح بن هانئ قال اتيت عائشة اسالها عن المسح على الخفين فقالت عليك بابن
ابي طالب فاساله فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالناه فقال
وساق الحديث بلفظه واخرجه ابو داود والترمذي وابن حبان **قوله** وروى

ابوبكر

١٢٣

ابوبكر كذا في اكثر النسخ وفي بعضها بزيادة الصديق وهو سهو وانما هو ابو بكرة
بالهاء واسمه نفيع بضم نون وفتح فاء مصغرا ابن الحارث الثقفي روى حديثه الترمذي
بلفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارخص للمسافر الحديث ورواه ايضا ابن خزيمة
وابن حبان والدارقطني والبيهقي وقال الخطابي هو صحيح الاسناد ونقل البيهقي ان الشافعي
صححه في سنن حرملة **قوله** وقال الحسن البصري الخ نقله عنه ابن المنذر ولفظه قال يعني
الحسن حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يمسح على الخفين وذكر
ابو القسم بن منده اسماء من رواه في تذكرته فبلغت نيفا وثمانين صحابيا وسرد الترمذي منهم
جماعة والبيهقي في سننه جماعة واما ما روي من انكاره عن بعض الصحابة فقد ضعفه الائمة
وقالوا انه لا يثبت عن احد منهم **قوله** حتى سئل انس بن مالك كذا في النسخ ولعله مالك
بن انس **قوله** والشيخان ابو بكر وعمر والختنان الصهران وهما عثمان وعلي رضي الله عنهم
اجمعين **قوله** نبيذ الجر النبيذ هو بالذال المعجمة والعين المهملة **قوله** وكانه نهي عن ذلك
في بدء الاسلام في صحيح مسلم وسنن ابي داود والنسائي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم
ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجر قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهو كل شيء يصنع
من مدر انتهى ونوجد من الروايات الواردة فيه ان صنعته بان يسوى تمر
نطلى بما يسد مسامه منه الحنتم وهو الجرار الخضر والمزفت ففي الصحيحين وغيرهما
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لوفد عبد القيس وانهاكم عن الدباء والحنتم
والمزفت والنقير **قوله** لما كانت الجرار او الخمور فان الجرار الخضر والمزفتة كانوا
يتخذون فيها النبيذ لانها لا تسد مسامها سريع الاسكار اليه فيها **قوله** ثم نسخ
ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن ابي داود والترمذي والنسائي في حديث رواه بريدة
وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ونهيتكم عن الاشربة الا في ظروف الادم
فاشربوا في كل وعاء غير ان لا تشربوا مسكرا **قوله** كثير من اهل السنة بل جمهور اهل السنة
وذهب بعضهم الى ان حل القليل وبعضهم الى حل ما لا يسكر دون تقيد بالقليل **قوله** ولا
يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ذكر هذا في مبحث النبوة لانه من مقاصد الفن وقد تقدم في

اهل م

الشارح توجيه ذكره هنا بكونه من المسايل التي يتميز بها السنة عن غيرهم **قوله** نعم
قد يقع التردد في انبوة النبي صلى الله عليه وسلم افضل او ولايته كما عبر بذلك في شرح
المقاصد وهو معنى ما في هذا الشرح وقد اطنب في شرح المقاصد بتوجيه كل من شقي التردد
قوله وذهب بعض المباحيين اي الذين يقولون بان الاشيا مباحه لمن زعموا
كما يدل عليه حكايه معتقدهم الخبيث **قوله** واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا
احب الله عبدا لم يضره ذنب لا اعلم له اصلا وتقديره وروده فتاويله ما ذكره
الشارح وقد يوول بان الله سبحانه يوفقه للتوبه النصوح والتايب من الذنب كمن
لا ذنب له **قوله** والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها كالحور والقصور
والانهار من ما ولبن لم يتغير طعمه وخمر لذة للشاربين وعسل مصفى والاشجار والثمار
وتنعم اهل الجنة وتعذيب اهل النار بالجحيم والزقوم والسلاسل والاغلال
وغير ذلك **قوله** لا يقال هذه ليست من النص هذا السؤال وجوابه يستند على معرفة
تقسم اللفظ الى محكم ومفسر ونص وظاهر ومقابلاتها وهو مفصل في اصول الحنفيه و
حاصله ان يقال دلالة اللفظ على المراد ان كانت ظاهرة فان لم تقبل النسخ فمحكم والا
فان لم يقبل التاويل والتخصيص فمفسر والا فان سبق لاجل ذلك المراد فنص والا
فظاهر وان كانت غير ظاهرة فان كان خفاوها لعارض فالخفي او لا لعارض وادرك
المراد عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه **قوله** مع ان التكليف
في حقهم اي الانبيا اتم واكمل حتى انهم يعاتبون على ادنى زلة بل على ترك الافضل وقد ذكر
في شرح المقاصد ان العارف ربما يحصل له لكمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق
في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير ان يأثم بذلك
لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين
فربما يبادر الى دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا هو الذهول دون الجنون
الذي ربما يروج على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلا وبهذا
يظهر فضل الانبيا على الاوليا فانهم مع استغراقهم الكمل والجذب التام اشمل لا يخلون

بادي خانم

بادني طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسيه من الكمال بحيث لا يشغلها
شاغل عن ذلك الجناب ولهذا سعى علماؤنا الصادقون في زلة من نهج الصواب انتهى **قوله** الحكما
الملاحدة جمع ملحد اخره ها تانيث نعت للجماعه واحدها ملحد اسم فاعل من الحد اذا مال
وجار عن القصد غالب في الجابر بطعنه على الدين **قوله** الا المعلم المراد عندهم امام معصوم
يهدي الناس الى معرفة الله وتعلم طريق النجاة وقيل المراد من المعلم الله ورسوله **قوله**
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولا ينفعه التاويل اذا علم من الدين بالضرورة تحريمها
كما ان تاويل الفلاسفة ادلة حدوث العالم لا يدفع كفرهم فيما سبق اي قبيل الكلام
في الشفاعه **قوله** فان كان حرمته لعينه في التلويح ان الفعل الحرام نوعان احدهما
ما يكون منشا حرمته عين المحل الذي تعلق به الفعل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر
ويسمى حراما لعينه الثاني ما يكون منشا حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في
الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل انتهى وهذا
الفرق لا يصح ارادته هنا لان مستحل مال الغير يكفر بلا شك نعم ان اراد القايل بهذا
الفرق ان ما كانت حرمته لغيره تقبل التاويل فلا يكفر من استحله بتاويل مقبول لم
يبعد وكذا القول فيمن استحل ما ثبت تحريمه بدليل ظني اذ الظني يقبل التاويل **قوله** كنكاح
ذوي المحارم مثال للحرام لغيره فان التحريم لحرمتهن ولا فنكاحهن جايز للاجانب
وشرب الخمر واكل الميتة ونحوها امثلة للحرام لعينه **قوله** موافقه للحكمة اي في حد ذاتها
مع قطع النظر عن الازمان واهلها لعدم اختلافها باختلاف الازمان واهلها واما
مثل حرمة الخمر مما اختلف بالازمان فثبت في زمن بالنسبة الى اهله وانتفى في زمن
بالنسبة الى اهله فحكمته ليست ذاتيه فالتمني فيه محتمل ان يكون تمنيا لتبدل حال
الاشخاص والازمان **قوله** ومن اراد الخروج عن الحكمة الخ هو مبني على ما ذهب اليه
الحنفية من الحسن والقبح العقليين وفاقا للمعتزلة وان فارقوهم في المبنى كما هو مقرر
في اصولهم وفي زوايد الروضة من كتبنا ان الصواب انه لا يكفر في مسالة التمني اذ لم يكن له

بيه تقتضي كفره قوله وهو الصحيح محل نظر بل ينبغي ان يكون الصحيح ما ذكره الامام
السرخسي لان النحر يوم صحيح علمه ثابت بنص الكتاب معلوم لاهل الدين ضرورة قوله ومن وصف الله
تعالى بما لا يليق به هو اطلاق في موضع تفصيل محله كتب الفروع ففي كتب الحنفية خلاف فيما
اذا قال فلان في عيني كاليهودي او النصراني في عين الله فمنهم من اطلق تكفيره ومنهم من
قال ان اراد الجارحة كفر واختلفوا ايضا فيما اذا قال الله في السما ولو اتى بالالفاظ الواردة
في القران كقوله الله معنا ويد الله فوق ايدينا ونحو ذلك فلا يحكم بكفره قوله بني هو اسم
يكون وخبرها من الانبيا قوله وكذا الجلس الى اخر المسئلة صوب في الروضة النووي
في زوايد الروضة انه لا يكفر وقيد هو والرافعي الكفر في مسالتي التمني عند شهوة الخمر
او الزنا بكون ذلك عن وجه الاستخفاف واليأس من الله كفر والامن من الله كفر كذا في كتب
الحنفية والذي في كتب اصحابنا عد الامرين من الكباير دون تكفيرهما ومراد اصحابنا من استبعد
العفو عن ذنوبه لعظمها استبعادا ادخل به في حد اليأس وغلب عليه الرجا غلبة دخل بها
في حد الامن من المكر اما من كان يأسه لانكار سعة الرحمة ذنوبه ومن كان امنه لاعتقاده
ان لا مكر فينبغي ان يكون كل منهما كافرا يقينا وعمل عليه نص القران وقد بينا متمسك
اصحابنا في عدهما من الكباير في الدرر اللوامع فليراجعه من اراده قوله فان قيل الجزم اي
جزم العاصي المعتزلي مثلا بان العاصي يكون في النار بايس وجزم المطيع المعتزلي
بان المطيع يكون في الجنة امن قوله ومن قواعد اهل السنة انه لا يكفر احد من اهل
القبلة اي في المسايل الاجتهادية اما من انكر شيا من ضروريات الدين فلا نزاع في
تكفيره على ان هذه القاعدة للاشعري وبعض اتباعه والبعض الاخر منهم خالفوها فكفروا
المعتزلة والشيعة في بعض المسايل فلا حاجة الى الجمع اذ القايل لم يتحد واعلم انه قد يقع
في بعض العقايد ولا يكفر احد من اهل القبلة بذنب اي كالزنا والسرقة ونحوهما خلافا للخوارج
في تكفيرهم اهل القبلة بذلك وهي مسالة اخرى قوله بنا متعلق بقوله اعتقاد قوله والجمع
الى اعتذر العلامة العلا البخاري عن مشايخهم بان اطلاقهم الكفر بالكلمات المذكورة
ونحوها ليس على ظاهره تغليظا يريدون به التنفير فاطلاقهم مقيد بعضه بما يكون

به اللفظ كفرا قوله وتصديق الكاهن اي فيما اخبر به من المغيبات بطريق الكهانة
حديث من اتى كاهنا رواه اصحاب السنن الاربعة من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى
عنه وقوله فيه فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم تشريه الى قوله تعالى قل
لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وفي صحيح مسلم من حديث بعض امهات المومنين
وصرح الحميدي بانها حفصة ام المومنين رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال من اتى عرافا فصدقه لم تقبل له صلوة اربعين ليلة العراف هو الذي يدعي معرفة
الشي بمقدمات يدعي انها اسباب يدل له على مواقعها كالمسروق من الذي سرقه وكموضع
الضالة ونحو ذلك ومعنى عدم قبول صلاته انه لا ثواب له فيها وان كانت مجزية في سقوط
الفرض قوله ومطالعة علم الغيب اي الاطلاع عليه قوله ان له رئيا اي جنيا يترآى له
اي يظهر له ويحدثه بواه وعطف التابعة عليه لانها الانثى والرئي الذكر وكل منهما يلقي
الى الكاهن ولكن حذف الشارح من الرئي قوله بلى اكتفا بذكره في التابعة وقد كان
ذلك في الجاهلية كثيرا قال النووي وهذا القسم بطل من حين بعث نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم قوله يستدرك الامور اي يطلب ادراكها بعلم اعطيه قوله والمنجم الى قوله مثل الكاهن
في ان تصديقه بما يخبر به بطريق التنجيم كفر واما ما ورد في الخط في صحيح مسلم كان نبي من
الانبيا يخط فمن وافق خطه فذاك فليس معناه الاذن في الخط في الرمل ونحوه
لانه ضرب من الكهانة بل معناه انه ان علمت معه موافقته الخط لما كان يفعله ذلك
النبي فذاك جائز والاحرام واني لنا بعلم موافقته فلا يحوز لنا الخط لانتفا
شرط جوازه قوله والمعدوم ليس شي هي من اشهر المسايل التي امتاز بها اهل السنة
عن اهل الاعتزال فلذا اوردها المصنف هنا قوله المتحقق بكسر القاف بمعنى
الثابت تاكيد له قوله تساوي الوجود في بعض النسخ تساوق بالقاف اخره بدل
اليا والمساواة في الصدق فقط الترادف الذي عبر به الشارح اول هذا الشرح و
تكلمنا عليه هناك واما لفظ المساوقة بالقاف فقد قال في شرح المقاصد انه يستعمل
عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان

متباينين وقد عبر في المواقف بقوله الشيئية تساوق الوجود في الصدق وتساويه وان غايرته وهي ظاهرة في ارادة المساواة في الصدق قوله انه الموجود اي فقط وهو مذهب الاشاعرة اي المعلول بالكلام وهو مذهب الجاحظ ومعتزلة البصرة ونص في شرح المواقف مذهب الاشاعرة بان اهل اللغة يطلقون في كل عصر لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل لم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار قوله فالمرجع الى النقل اي عن اهل اللغة قوله ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح وهي متعددة منها قوله

احاديث

صلى الله عليه وسلم اذا صليتم على الميت فاخلصوا له الدعا رواه ابو داود وابن ماجة من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ومنها انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى على الجنازة قال اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغايبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان رواه اصحاب السنن الاربعة من حديث ابي هريرة ومنها حديث عوف بن مالك عند مسلم والنسائي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد صلى على جنازة يقول اللهم اغفر له وارحمه واعف عنه وعافه واكرم نزله ووسع مدخله واغسله بماء وثلج وبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا من داره وزوجا خيرا من زوجه وقه فتنة القبر وعذاب النار قال عوف فتمنيت ان اكون ذلك الميت لدعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين الحديث اخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عايشة حديث سعد بن عبادة في امه اخرجه ابو داود واخرجه ابن ماجة من حديث سعيد بن المسيب عن سعد وفيه انقطاع بينهما حديث الدعا يرد البلا والصدقة تطفي غضب الرب لم استحضر من هذه الكتابة والذي حضرني لا يرد القضا الا الدعا ولا يزيد في العمر الا البر رواه الترمذي وقال حسن غريب ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك من حديث ثوبان رضي الله عنه بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يرد القدر الا الحديث وحديث عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغني

حذر

حذر من قدر والدعا ينفع مما نزل ومما لم ينزل وان البلا لينزل فيتلقاه الدعا فيعتلجان الى يوم القيمة رواه البزار والطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد وحديث انس رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان صدقة السر لتطفي غضب الرب الحديث رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه وورد بنحو معناه احاديث واما حديث ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فمع انه لا اصل له لا يدل على المقصود بل على ما له به شبه قوله والاحاديث والاثار اكثر في هذا الباب اكثر من ان تحصى قد افرد جمع من العلما بالحديث الدعا بالتاليف مع افراده بترجمة في امهات الكتب كالصحيحين والسنن الاربعة وغيرها حديث يستجاب للعبد الحديث رواه مسلم والترمذي من حديث ابي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل قيل يا رسول الله وما الاستعجال قال يقول قد دعوت وقد دعوت فلم ار يستجيب لي فيستحسر عند ذلك ويدع الدعا يستحسر معناه يمل ويعيي في الصحيحين من حديثه ايضا يستجاب لاحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي حديث ان ربكم حيي كريم الحديث رواه ابو داود والترمذي وحسنه وابن ماجة وابن حبان في صحيحه والحاكم كلهم من حديث سلمان رضي الله عنه قال في الكشاف اثنا سورة البقرة هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بمن يترك رد المحتاج اليه حياء منه وصفرا بكسر المهملة وسكون الفا معناه خاليتين يقال بيت صفر اي خال وبيتان صفر وبيوت صفر بلفظ الافراد في الكل قوله في ذلك اي في اجابة الدعا حديث ادعوا ربكم وانتم موقنون بالاجابة اخرجه الترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه والحاكم وقال مستقيم الاسناد وفي الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة رضي الله عنه يرفعه يقول الله تعالى انا عند ظن عبدي بي حديث دعوة المظلوم اخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابي ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله ما كانت صحف ابراهيم عليه الصلوة والسلام قال كانت امثالا كلها ايها الملك المسلط المبتلى المغرور اني لم ابعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكن بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا اردها ولو كانت من كافر وفي رواية لاحمد دعوة المظلوم مستجابة

وان كان كافرا ممحور على نفسه قوله وجوز بعضهم ان يقال يستجاب دعا الكافر لمعنى
انه لا يمنع منه الشرع لوقوع اجابة دعا ابليس بالانظار وهذا الخلاف رواه عن الشافعيه
الروياني منهم في كتابه البحر واستدل بما ذكره الشارح لكن جعل محل الخلاف هل يستجاب
دعا الكافر اولا لان محله اطلاق لفظ يستجاب وعدم اطلاقه كما فعل الشارح والذي
جرى عليه شيخنا في المسايره هو ما جرى عليه الدواني واما قول اصحابنا الشافعيه
ان اهل الذمه لا يمنعون من الخروج الى الاستسقا وتعليلهم ذلك بانهم مسترزقه و
فضل الله سبحانه واسع لعم البر والفاجر والمومن والكافر قالوا لكن لا يختلطون بنا خشية
ان ينزل بهم عذاب فيصيبنا فمحتمل للقول باجابة دعايهم وللقول بعدمه وحضورهم على هذا
منزلة حضور البهايم قوله وهذا اجابة قيل الاجابه للكافر في امور الدنيا وعدمها في
امور الاخره وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث قوله اشراط الساعه جمع شرط بفتحتين
وهو العلامة قوله اسيد هو بفتح الهمزه وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين نسبة
الى غفار قبيلة ابي ذر دعا لها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله غفار غفر الله لها
كما في الصحيحين وحديث حذيفه بن اسيد رواه مسلم وابو داود والترمذي وغيرهم
والخسف غور المكان الى جهة قعر الارض قوله من العقليات اى من الاعتقاديات كحدوث
العالم وثبوت البارى وصفاته ويخالف حكم الخطا فيها حكم الخطا في الشرعيات الفرعيه
فالمخطي في هذه ماجور وفي العقليات اثم او كافر قوله وبعض الاشاعره منهم القاضي بل
هو منقول عن جمهور المتكلمين من الاشاعره والمعتزله بل عن الاشعري نفسه قوله تعالى
بالكون من الاعتبار اى في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قوله الضمير للحكومة والفتيا
القصه التي فيها الحكومة والفتيا معروفة في كتب التفسير حديث ان اصبت فلك عشر
حسنات اخرجه الامام احمد من حديث عمرو بن العاصي بلفظ ان اصبت القضا فلك عشرة
اجور وان انت اجتهدت فاخطات فلك حسنة قوله وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين
وللمخطي اجر متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وابي هريره رضي الله عنهما بلفظ اذا اجتهد الحاكم
فاخطا فله اجر وان اجتهد فاصاب فله اجران قوله وعن ابن مسعود اخرجه النسائي وغيره

عن ابرهيم هو النخعي قال اتى عبد الله في رجل تزوج امراة ولم يفرض لها ثم مات قبل
ان يدخل بها قال ساجتهد لكم رايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن ملي الخبث
قوله وقد اجمعوا على ان الحق الى اخره ورد عليه ان محل الاجماع الحكم الذي ليس باجتهادي
والكلام في الاجتهاديات فالدليل غير مطابق للمدعى قوله الرابع انه لا تفرقه في العمومات
بين الاشخاص اى بل دخول الكل فيها على السوا قوله لزم اتصاف الفعل الواحد بمتنافيين
اى بالحكمين المتنافيين في شرب قليل النبيذ فانه لم احدهما بحرمته والاخر بحله مذهبا
ان قيل هذا بالنسبة الى الشخص الواحد كما اى لم يلتزم مذهبا استفتى مجتهدين في شرب
قليل النبيذ فافتاه احدهما بحرمته والاخر بحله او في الوتر فافتاه احدهما بالوجوب والاخر
بعدمه او في بيع الغائب فافتاه احدهما بصحته والاخر بفساده اما بالنسبة الى شخصين
فممنوع فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة
الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة
داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات
على السوا اذ الفرض ان الكلام في غير الخصايص قوله ورسل البشر عبر بالرسل دون الانبيا
لانه لا فرق عنده بين الرسول والنبي فهما عنده بمعنى واحد وهو انسان كامل بعثه الله
تعالى لتبليغ الاحكام وعليه جرى الشارح في شرح المقاصد كما قدمناه في الكلام على خبر
الرسول واهل الكتاب ولم يعبر بالانبيا لرعاية مقابلة رسل الملئكة لرسل البشر
قوله بالضرورة اى البديهيه لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم لقوله
تعالى عباد مكرمون الايه لا يعصون الله ما امرهم جاعل الملايكه الاية واقتران
ذكرهم بذكره تعالى في غير موضع والوجهان الاولان من وجوه الاستدلال يفيدان
تفضيل رسل البشر من جهة انه لا قايل بالفصل بين قوله وغيره ولا يفيدان تفضيل
العامة قوله على وجه التعظيم والتكريم اى لا على وجه التحيه فقط قوله وانا
خير منه قوله تعالى انا خير منه فان الاية تدل على انه علم ان السجود سجود
تعظيم وتكريم لا سجود تحيه فاعترض جهلا منه بقوله انا خير منه قوله وقد خص من

واقتران

ذلك المشار اليه هو الاصطفا المذكور وهو مرجع الضمير في قوله معمولا به
والاولى في الاستدلال بهذه الاية ان يقال ان ال ابرهيم منهم انبيا وغيرهم
وقد خص من العلمين المفضل عليهم عامة الملائكة وكذلك الرسل الملائكة بالنسبة
الى غير الانبيا من المطيعين وهم المراد بعامة البشر فبقي المفضل عليهم عامة الملئكه
فدلت الاية على تفضيل رسل البشر وعامتهم عليهم **قوله** ولاخفا في ان هذه المسئلة
ظنية فيكفي فيها الادلة الظنية كالعام المخصوص بدليل ان الاختلاف فيها لا
يترتب عليه تكفير **قوله** الرابع ان الانسان الى اخره يدل على تفضيل جميع المطيعين
من البشر وان لم يكونوا انبيا على الملئكه مطلقا وان كانوا رسلا ولايخفى ما
تقدم تقييد دلالته من عدم رسل الملائكة لانهم افضل من عامة البشر بالاجماع
بل بالضرورة الدينيه ولم ينقل الشارح في شرح المقاصد التصريح بالتفضيل
بين العوام من البشر والملئكة والخواص الا عن بعض الاصحاب وجمهورهم
انما تكلموا في المفاضله بين الانبيا والملئكة وهذا المنقول في شرح المقاصد
عن الاصحاب هو الذي ذكره البيهقي في شعب الايمان فقال ذهب ذاهبون الى ان
الرسل من البشر افضل من الرسل من الملئكة والاولياء من البشر افضل من الاوليا
من الملئكه وذهب اخرون الى ان الملا الاعلى مفضلون على سكان الارض
ولكل من القولين وجه انتهى ه ثم ساق الاستدلال من الجانبين **قوله**
وبعض الاشاعرة اي القاضي وابو عبد الله الحليمي كاملة بالفعل اي
متصفة بالكمالات العلميه والعملية بالفعل دون خروج من القوة
الى الفعل على التدريج كما للبشر ومن غير شائبة جهل ونقص **قوله**
كالشهوة والغضب مثالان لمبادي الشرور اذ عنهما ينشا الشرور
كالزنا والسكر بالنسبة الى الشهوة وكقتل الانفس ونهب الاموال بالنسبة الى
الغضب **قوله** مبني ذلك على الاصول الفلسفية اي من كون الملئكة من المجردات

عن الهيولي

عن الهيولي والصورة وانهم يقدرون ويعلمون وهو باطل بل الملائكة اجسام
نورانيه كما قرر في محله ولا يقدرون الا على ما اقدرهم الله سبحانه وتعالى عليه
ولا يعلمون الا ما علمهم الله سبحانه كما دل عليه الكتاب العزيز **قوله** وبالتقديم
اولى اي قوله تعالى كل آمن بالله وملئكته وكتبه ورسله **قوله** ثم لا قايل بالفضل
هو بالصاد المهملة اي الفرق **قوله** في امر التجرد اي على ما زعمتم من ان الملئكة
من المجردات فهو الزام لهم وعبارة شرح المقاصد سالمة عن ذكر التجرد
قال فيه والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح
وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله
ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملئكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون
على ما لا يقدر عليه عيسى والله سبحانه ولي التوفيق والهادي الى سوا الطريق
والله اعلم تمت كتاب الحاشية على شرح السعد للنسفية للامام
كمال الدين محمد بن ابي شريف المقدسي رحمه الله تعالى ونفع بعلومه امين ن

فائدة
ذكر الشيخ احمد بن حجر الهيتمي رحمه الله تعالى في شرح
مختصر بافضل في الفقه ما لفظه ، واكد [illegible] الدعاء والاستغفار
بالليل لخبر مسلم ان في الليل لساعة لا يوافقها رجل مسلم يسال الله تعالى
خيرا من امر الدنيا والاخرة الا اعطاه اياه وذلك كل ليلة ولان الليل
محل الغفلة وذلك في النصف الاخير والثلث الاخير اكد للخبر الصحيح ينزل
ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخير فيقول من
يدعوني فاستجيب له ومن يسالني فاعطيه ومن يستغفرني فاغفر له ومعنى
ينزل ربنا ينزل امره او ملائكته او رحمته او هو كناية عن مزيد القرب
وبالجملة فيجب على كل مؤمن ان يعتقد من هذا الحديث وما شابهه
من المشكلات الواردة في الكتاب والسنة كالرحمن على العرش
استوى ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم [illegible]
شاكله انه ليس المراد بها ظواهرها لاستحالتها عليه تبارك
وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا ثم بعد ذلك
يتخير ان شاء اولها بنحو ما ذكرناه وهو طريقة الخلف واثروها
لكثرة المبتدعة [illegible] القائلين بالجهة والجسمية وغيرهما مما هو
محال على الله تعالى وان شاء فوض علمها الى الله تعالى
وهي طريقة السلف واثروها لخلو زمانهم [illegible]
عما حدث من الضلالات الشنيعة والبدع القبيحة فلم تكن
لهم حاجة الى الخوض فيها واعلم ان القرافي وغيره حكوا عن الشافعي ومالك واحمد وابي حنيفة رضي الله عنهم القول بكفر القائلين [illegible]
[illegible]

افعال الله عند الاشاعرة غير معللة بالاغراض واما احكامه فمعللة بالمصالح ودرء
المفاسد قال ابن ابي شريف في المسامرة شرح المسايرة واعلم ان تعليلها بها عند
فقهاء الاشاعرة بمعنى انها معرّفة للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائد
لها وغايات تنتهي اليها متعلقاتها من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غائية تحمل
على شرعيتها وبالله التوفيق ٥

قال الشيخ شمس الدين السمرقندي في كتاب الانوار في المطلع الثالث منه والحق ان الوجود
يطلق لغة على الذات وعلى الكون فمن قال انه عين اعتبر الاول ومن قال انه
زائد اعتبر الثاني فالنزاع لفظي ٥

قال في المسامرة شرح المسايرة ما نصه وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع
عن القول بان المعاصي محبة لله تعالى ونقله بعضهم بمعناه عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
لتقاربهما اي الارادة والمحبة والرضى يريد تقاربها في المعنى لغة فان من اراد
شيا او شاءه فقد رضيه واحبه قال وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين
بالمعنى وعبارة الارشاد ومن حقق من ائمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال
المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا
عليه انتهت ٥ ومراده انه لا يلزمهم ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب
مخالفة النهي ٥

المراد بالغيرين في قول الاشعرية صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره
ما يمكن احدهما عن الاخر فيوجد عند عدمه ذكره في المسامرة ٥
في تجريد المحقق الطوسي الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه ٥
عرّف بعضهم الشفاعة على راي العدلية بانها طلب زيادة منافع للمؤمنين ولا يخفى
ما فيه ٥

قال الشلبي في حواشي التلويح عند قول المص كشريح خالف عليا رضي الله عنه في شهادة
الحسن ما لفظه وروي ان عليا رضي الله عنه تحاكم اليه مع يهودي في درعه
وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول فقال
درعي وفي يدي فطلب من علي شاهدين فدعى مولاه قنبرا وابنه الحسن فشهدا
له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة الحسن فلا
اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى الى
القاضي فقضى عليه فرضي به صدق والله انه لدرعه ثم قال اشهد ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس
وكان معه حتى قتل يوم صفين ٥

لله القائل

اذا احببت ان تبقى ٭ مصون الجاه في القدر ٭
وان تامن ما في الناس ٭ من مكر ومن غدر ٭
فلا تحرص على مال ٭ ولا تطمح الى الصدر ٭
واكثر قول لا ادري ٭ وان كنت امرأ تدري ٭

قال الرياشي رأيت احمد بن المعذل في الموقف في يوم شديد الحر وقد ضحى
للشمس فقلت له يا ابا الفضل هذا امر قد اختلف فيه فلو اخذت بالتوسعة
فانشا يقول ضحيت له كي استظل بظله ٭ اذا الظل اضحى في القيامة قالصا ٭
فوا اسفا ان كان سعيك باطلا ٭ ويا حسرتا ان كان حجك ناقصا ٭
واحمد بن المعذل هذا بصري مالكي يعد من زهاد البصرة وعلمائها واخو عبد الصمد الشاعر
انتهى من حياة الحيوان ٥

وما النفس الا حيث يجعلها الفتى ٭ فان توقت تاقت والا تسلت ٥
النفس راغبة اذا رغبتها ٭ واذا ترد الى قليل تقنع ٥

بالله يا سائر نحو الحمى • لا تنسني عند محط الرحال

في الزهاد •

فاصبحوا الايام الاتعففا • وما وجدوا من حب سيدهم بدا •
افاضل صديقين اهل ولاية • الى سيد السادات قد جعلوا القصدا •
تحلل عقد الصبر من كل صابر • وما حلت الايام من عقدهم عقدا •

قال علي بن الجهم اشتريت جارية فقلت لها ما اظنك بكرا قالت كثرت الفتوحات في زمن المعتصم وقلت لها كم بيننا وبين الصبح فقالت عناق مشتاق ونظرت الى الشمس مكسوفة فقالت احتشمت محاسني فتنقبت وقلت لها نجعل مجلسنا في القمر فقالت ما اولعك بالجمع بين الضرائر وكانت تكره الحلي وتقول يستر المحاسن كما يغطي القباح

في الشمعة •

اذا مرضت طال منها اللسان ومد المداوي اليها يدا •
ويقطع من راسها الجلنار فترجع اهليلجا اسودا •

اخر •

وشمعة كالرمح شاهدتها • سنانها من ذهب قد طبع
دموعها تنهل في نحرها • وراسها يحيى اذا ما قطع •

اخر

حكتني وقد اودى بي السقم شمعة • وان كنت صبا دونها متوجعا •
ضنى وسهادا واصفرارا وزفرة • وصبرا وصمتا واحتراقا وادمعا •

احملوا

ابن الوردي في من يعمل الا لله

يلقي العجين لجينا من انامله • فيستحيل شبابيكا من الذهب

ابن نميم مضمنا

وبهاة قد راضت العود حتى • عاد بعد الجماح وهو ذليل
خاف من عرك اذنه ان عصاها • فلهذا كما تقول يقول

يروى ليزيد بن معاوية

ولي ولها اذا الكاسات دارت • رقى سحر تحل عرى الهموم
محادثة الذ من الاماني • وبث جوى ارق من النسيم

في السرو

والسرو مثل عرائس • لفت عليهن الملا
شمرن فضل الازر عن • سوق خلاخلهن ما
والنهر كالمراة تبصر • وجهها فيها السما

قال الكمال بن ابي شريف في حاشيته على قول الشارح
قال في معنى جمع الجوامع بقاءه وقال
غير مستفتح ولا متناه تنبيه على ان
تفسير البقاء باستمرار الوجود كما سياتي في الشرح
لا يعم ان يراد عند ما يراد في بقاء مستفتح الوجود
لا انتفائه بل المراد البقاء اللازم للقديم اذ القدم
يستحيل عليه العدم لانه لو جاز عدمه فاما بنفسه
او بعدم يضاده وكلاهما باطل اما الاول فلانه لما ثبت
انه الموجد لكل موجود ثبت عدم افتقار وجوده الى
غيره فلزم ان يكون الوجود له من نفسه فاذا ثبت ان وجوده
مقتضى ذاته استحال ان يؤثر انه عدمها لان ما بالذات لا يتخلف عنها
واما الثاني فلان ذلك الضد المقتضي لعدمه اما قديم او حادث لا يجوز الاول
ولا ان يوجد معه من الابتدا اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع وقد ثبت وجوده تعالى
ومحال وجوده في القدم ومعه ضده ولا الثاني اذ ليس الحادث في مضادة القديم بحيث
يقطع وجوده اولى من القديم في مضادة الحادث حتى يدفع وجوده بل القديم اولى بدفع وجود
الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم لان الدفع اهون من الرفع والقدم
هذا ملخص ما لحجة الاسلام لشيخنا انتهى

بسم الله الرحمن الرحيم

معرفة الله
أول مفروض على العباد • معرفة الله بلا ترداد •
صفات الثبوتية
ثم صفات تثبت الله • ونفي غير جائز عليه •
والله موجود عليم قادر • حي سميع وبصير قاهر •
صفات السلبية
ليس بجسم واحد قديم • بكل شيء إنه عليم •
ولا من الأعراض والجواهر • ولا يرى ولا له من آخر •
وهو غني واجب الوجود • ووعده حق مع الوعيد •
نحمده إذ إنه قد وجبت • لا لمعان فالحدوث قد ثبت •
لأن ما سواه جسم أو عرض • أو جوهر به الحدوث مفترض •
والله لا يوصف بالألوان • ولا بالانتقال من مكان •
ولا بموضع له حلول • ولا له شبه ولا عديل •
ولا يدرك من الحواس • أصلا لشيء من جميع الناس •
مسألة الحكم
وإنه في فعله حكيم • تنزيهه من عبث معلوم •
لم يأمر العباد بالمعاصي • ولم يردها أبدا من عاص •
ولا يكلف العباد مطلقا • ما لم يطيقوه فسل محققا •

الإرادة
وهو يريد الخير إذ به أمر • ويكره الشر لما عنه زجر •
لا يجبر العبد على الطاعات • والحكم بالنص من الآيات •
التمكين
وإنما مكنه فيما أتى • بالخير أو بالشر منه ثبتا •
الثواب
وهو لمن أطاعه مثيب • ومن عصاه فله التعذيب •
خلود الفساق
والقول بالخلود للفساق • مذهب أهل البيت باتفاق •
إن مات غير تائب ما جنى • وما النبي يشفع فيه عندنا •
لأنه من جملة الفجار • وهي تكون حسب الأبرار •
الأمر بالمعروف
والأمر بالمعروف فرض وكذا • النهي عن كل قبيح وأذى •
باليد واللسان إن أمكنا • وبالجنان حيث ما قد أمكنا •
الآجال
وقسمة الرزق وتقدير الأجل • من ربنا سبحانه عز وجل •
ومنه أيضا سائر الأمراض • للخلق للألطاف والأعواض •
القرآن مخلوق
ثم القرآن محدث مخلوق • لأنه بالعدم مسبوق •
أنزله على نبي الخلق • معجزة وناطقا بالحق •
النبي
محمد خاتم رسل الله • أشرف معصوم بلا مضاهي •
الإمام
ثم الإمام بعده علي • فنصه لمنصف جلي •
بآية الخاتم ثم بالخبر • يوم الغدير فهو نص معتبر •

وكم اعد فيه من ادله • فابحث تجد عليك كتب الجمله •
وبعده ابنه الامام الاكبر • ثم الحسين بعده المطهر •
ومن من اولادهما قد جمعا • شروطها فهو امام ان دعى •
ولم يكن قبل الدعا اماما • وكونه شرطا به كلاما •
وشرطه السخا وعلم وورع • وحسن تدبير لما فيه شرع •
لا اعلم الناس يكون بل يجد • علما به يحوي نصاب المجتهد •
من نسل ربانيي او سولي • ثم شجاعه من المنقول •
من الوجال مابه مرعاهم • والحمد لله على الهدايه •
كتب اهل البيت من والاهم • فاز غدا وشك في سواهم •
تمت بحمد الله في شهر رجب • ثم الصلوة على النبي المنتجب •
وآله الائمة الاطهار • شمس اهل الارض والاقمار •

واعون ما يعطي الصديق صديقه من الهين الموجود ان يتكلما ه

سئل الامام ابو القسم الانصاري عن اهل السنه
والمعتزله فقال لا يكفرون لان كلا منهم لا عظم
وهو لا يوهم ومعناه ان كلا من الفريقين انما
قصد اثبات جلال الله تعالى الا ان اهل السنه
وقع نظرهم على العظمة فبالغوا في نفي حالق عن الله فجعله
وقع نظرهم على الحكمة فتالغوا الا بالعصمة افعال العباد
وقع نظرهم على الحكمة فتالغوا فاهل السلى والخلاف بينهما
لان فيها قبايح وشرورا

قال العلوا الرازي في ...
مفاتح الغيب اعلم ان اصحابنا
نظروا الى عظمة الله تعالى وقدرته
فقالوا لا يمتنع ان يبيح في العالم شي بغير
ارادته والمعتزلة نظروا الى تنزيه الله تعالى
عن ان يرضى بقبيح في ملكه فنظروا الى
المعظم والاجلال وهم نظروا الى التنزيه
لذاته عن ارض بفعل الافعال وكل مصيب ه

حديث لولا انكم تذنبوا وتستغفروا لذهب الله بكم واتى بقوم اخرين يذنبون ويستغفرون فيغفر لهم
معناه ان الله تعالى اخبر ان من اوصافه العليم الحكيم العفو الغفور
الغفار الستار وهذه الصفات لابد لتحققها في الخارج من وجود مذنب
فيعفى عنه ويغفر له ويستر عليه فلو فرض عدم وقوع ذنب من المكلفين
لاعدم ما لله تعالى ولم تكن المكلفين يذنبون حتى تتحقق فيهم
تلك الصفات العليه وهذا ما اتانا به صلى الله
عليه واله وسلم عن ربه تعالى وحجته
والصلاة على عباده ما لاح ولد
ولا عاد من الساحة واولهم
والتابعين لهم ... الى يوم الدين ه

قال في شرح التجريد العلم يطلق

ومباحث العلم ما لعظم... في الذهن وهي ان كان له

تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان له اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض بعضه يسمى ظنا والا جزما والجزم ان كان مطابقا له لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا يسمى تقليدا ٥ وذلك الكتاب المذكور فان قيل علم الله بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع حصول الدليل اجيب بان له وجهين احدهما حصولها والحصول العلم بالاشيا يكون على وجهين احدهما حصولها حضورا والاخر يسمى حضوريا كعلمنا بذواتنا والامور الاشيا في القوى المدركة والاخر حضوري بل هناك حضور صور الاشيا انفسها عند العالم والانطباع بل هو كعلم العالم حصول الاشيا فيه ارتسام العالم ومعلوم لاجل حضوره العامة باذ ليس فيه لا يمثاله عند الشي علم الاول عنده معلوله العلم بحقيقته لا يمثاله انكساف الشي لاجل حصوله مثاله عنده ولما ذادهم المعلوم اقوى من الانطباع معناه ان المعلوم حاصلا عنده ولما كان تعالى الحكم عنده العلم من الانطباع بكون مثاله حاصلا عنده ذاته تعالى والعلم لا يحق العالم لابد ان يكون لصور الاشيا نفسها عنده بل يكون حضورها انفسها حاضرا عند العالم عن القول بحصول صور الاشيا انما هو لحضور الاشيا انفسهم قائم البرهان على علمه بالاشيا انما هو كحضور المتعلقات البول بحضورها وقال بعضهم بان علمه بالاشيا انما هو كحصول صورها عند المعدومات وانها لحصول صورها ومجردا عنه ٥ ... اذ لاجمالها ... تعالى بالاشيا انما هو كحصول صورها ... علمه تعالى بالاشيا

[illegible]

قد كثر خبط المفسرين

في مسالة يوسف عليه السلام والعسكرية

والامام الرازي رحمه الله كثرتوبيخا

للكبيرة كلام جيد قاطع للشبهة الواقعة

قال ان الذين لهم تعلق بتلك الواقعة

يوسف عليه السلام والمراة وزوجها

والنسوة والشهود ورب العالمين وابليس

لعنه الله وكلهم قالوا ببراءته عليه السلام

فلم يبق لمسلم توقف في هذا الباب اما

يوسف فلقوله هي راودتني عن نفسي

وقوله رب السجن احب الي مما يدعونني اليه

واما المراة فلقولها ولقد راودته عن نفسه

فاستعصم وقالت الان حصحص الحق انا راودته

عن نفسه وانه لمن الصادقين واما الزوج فلقوله

انه من كيدكن ان كيدكن عظيم واما النسوة

فلقولهن امراة العزيز تراود فتاها عن نفسه

قد شغفها حبا انا لنراها في ضلال مبين واما الشهود

فلقولهن حاش لله ما علمنا عليه من سوء واما الشهود

فقوله تعالى وشهد شاهد من اهلها الاية واما

قوله تعالى فقوله كذلك لنصرف عنه

السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين

وشهادة الله تعالى ... فبعزتك لاغوينهم

واما ابليس ... اجمعين الا عبادك منهم

المخلصين ... لاغوا

١٢٣

حقيقة الباري تعالى غير معلومة للبشر والدليل على ذلك من وجهين المنقول والمعقول اما

المنقول فقوله ولا يعلم ما هو الا هو واما المعقول فهو ان [...] حقيقة

الباري غير معلومة للبشر لانها لو علمت لكان العلم بها اما بطريق البديهة

او بالكسب لانحصار العلم فيهما لا جائز ان تكون معلومة بطريق البديهة والا لما

وقع الخلاف فيه ولا جائز ان تكون معلومة بطريق الكسب لان المعلوم

بالكسب انما هو معلوم بالحد والرسم لا جائز ان تكون معلومة بالحد لان

معرفة الشي بحسب حده هو المعرفة بجنسه وفصله والواجب لا جنس له

ولا فصل كما تقدم فلا يكون حقيقته معلومة بالحد ولا جائز ان يكون معلومة

بالرسم لان الرسم لا يفيد كونه حقيقة الشي وههنا سؤالان مشكلان الاول

انه لم لا يجوز ان يكون لبعض النفوس او لبعض المجردات كالعقل من العقول ما يدرك

به حقيقة الباري تعالى اما بالالهام او بالعقل او غير ذلك الثاني انه لم لا يجوز

ان يكون للباري تعالى خاصية يلزم من تصورها تصور حقيقته ٥

كل ما يمكن ان يتصور فان امكن تصوره لا مع غيره فهو الذات والا فهو الصفة

مثلا اذا قلنا موصوف عينا به نشأ له صفة فالشي هو الذات وقولنا له

صفة هو الصفة ٥

الشريف الرضي

يا عذبة المبسم يا لي الهوى بهلة من ريقك البارد

اري عدوي اشمها ماوى فهل لذاك الماي من وارد

من لي بذاك العسل الذي اسكاري خلال البرد الجامد

لمعاصر الفاضل الدواني في حواشيه على شرح الهياكل

ذكر بعض [illegible] كال في معرض تحقيق الآل ما حاصله ان آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
كل من يؤول [illegible] ليه وهم قسمان الاول من يؤول اليه مآلا صوريا جسمانيا كأولاده
ومن يحذو حذوه وهم من اقاربهم الصوريين الذين تحرم عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية
والثاني من يؤول اليه مآلا معنويا روحانيا وهم اولاده الروحانيون من العلماء
الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة انواره
سواء سبقوه بالزمان او لحقوه ولا شك ان النسبة الثانية آكد من الاولى واذا
اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما في الائمة المشهورين من العترة الطاهرة
عليهم السلام وكما حرم على الاولاد الصوريين الصدقة الصورية حرم على
الاولاد المعنويين الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم والمعارف
هذا ملخص كلامه وهو مما يستوجب ان يكتب بالنور على الاحداق لا بالحبر
على الاوراق ه

والعلل الغائية

في شرح التجريد اختلفوا في ان افعال الله تعالى هي معللة بالاغراض ام لا
فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والا لكان
هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى
الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا
لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل
واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذا يكون الفاعل كاملا بوجوده وناقصا
بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال
واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح
ان يكون غرضا له ولما مر من العلم الضروري بذلك ه

١٢٤

قول الشافعي اذا صح الحديث فهو مذهبي هذا وما هو في معناه [illegible] مشهور عنه
وعمل به كثير من اصحابنا فمن افتى بالحديث في مثل ذلك البويطي والـ[illegible] وقطع به
الكيا الطبري في كتابه اصول الفقه وليس هذا بالهين فليس كل فقيه يسوغ
له العمل بما يراه حجة من الحديث فقد يترك الشافعي الحديث لمانع ظهر له
قال ابو الوليد صح حديث افطر الحاجم والمحجوم له نود ذلك على ابي الوليد
من حيث ان الشافعي تركه مع صحته لكونه منسوخا عنده وقال الامام
ابن خزيمة اي سنة في الحلال والحرام لم يودعها الشافعي كتبه قال وعند هذا
اقول من وجد حديثا يخالف مذهبه نظر فان كملت الات الاجتهاد
فيه اما مطلقا او في ذلك الباب كان له الاستقلال بالعمل بالحديث
وان لم تكمل آلته ووجد في قلبه حزازة من ترك الحديث بعد ان بحث فلم يجد
لمخالفته عنه جوابا شافيا فلينظر هل عمل بذلك الحديث امام مستقل
فان وجده فله ان يتمذهب له في العمل بذلك الحديث ويكون له عذرا في ترك مذهب
امامه والله اعلم من كتاب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ه

قال الخيالي في حاشيته
على شرح العقائد لا يقال نفي الصفات
كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع
لان الثابت بالنص ليس الا كونه عالما وقادرا مثلا مطلقا
مطلقا دون كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة الزائدة على
الوجه الذي اثبته الاشاعرة ومنفاه المعتزلة ولا دلالة
للنص عليه لا اثباتا ولا نفيا تامل ه

قال لم يجر الحكم في لحاث العلم وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق قررنا الدور قال
شارحه اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة ولما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية
بانه سبحانه تعالى علم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع ما علمه فكانت
لازمة لهم فلا تكون اختيارية اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة قالت
الاشاعرة كيف يجوز ان يكون الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه
بانا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك
ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان كان كل واحد منهما
وزن حو دون الآخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل فهذا هو المعلوم لان العلم حكاية
عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار فكما يصح
ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت
ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه
كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فانه
سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس
متبوعهم ودليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يؤثر فيه
وهو يلزم ان لا يكون علم فعلنا اصلا اولى التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في
العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة والاصالة بالمعنى الذي
ذكرنا انما يتصور فيها وفي الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصوريا
الفعلي

قال رحل لابنا المنفصل وقال
انا الصديق انس مثله الاخ والاخ
صدقت الصديق نسيب الروح و
نسيب الجسم

انفاد واجاد من قال

داو الزمان واهله متبصرا ❁ واصفح بحلمك عنهم متصبرا
واذا تكاثفت الامور فداومن ❁ تخشى صغيره فساده ان كبرا
واذا بليت بصاحبين بسوء دا ❁ ما سر ذا ابدا فارض الاقدرا
ان الطبيب اذا الم بجسمه ❁ دا ان محلفان داوى الاخطرا

[illegible]

فائدة

قال ابو عبد الله الافعال ثلاثة انواع نوع علمه الله وشاءه واراده ورضي به واحبه وذلك الفرائض ونوع علمه الله وشاءه واراده ولم يرض به ولم يحبه وذلك المعاصي ونوع علمه الله وشاءه واراده ولم يرض به ولم يحبه ولم ينه عنه وذلك النوافل ... على ما رضي به فيجعل العقوبة على ما كرهه ولم يرض به لانه غير ظالم ... والجواز ... ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ... فمن ترك الطاعة ... فكانت من نوع ... والله اعلم بالصواب

... اهل طريق الصلاح بالاخباب